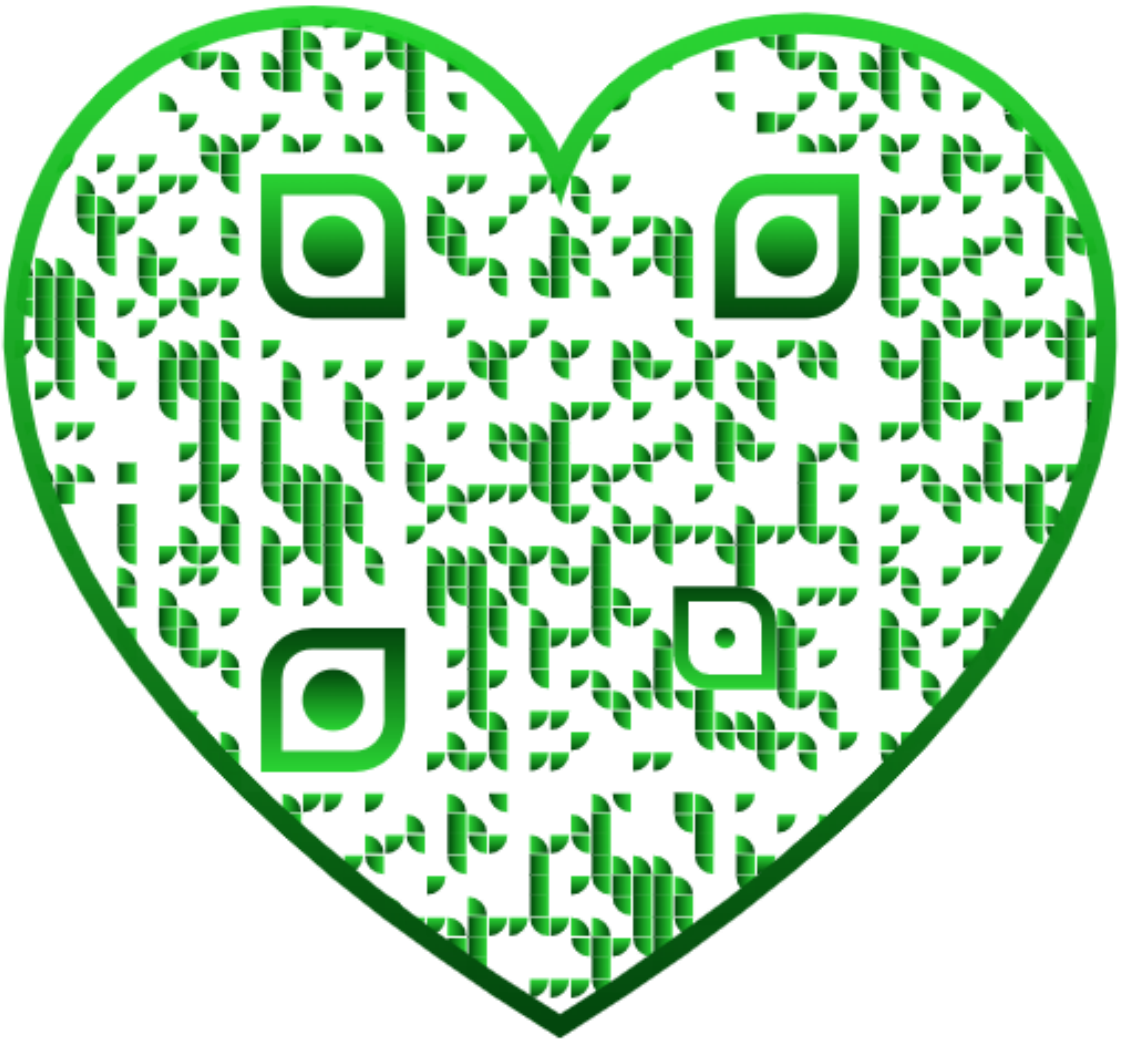
RUDOLF STEINER

PSYCHOLOGIE ET VIE INTÉRIEURE

MÉTAMORPHOSES DE LA VIE PSYCHIQUE
VOIES DE L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE

FISCHBACHER-PARIS



RUDOLF STEINER

PSYCHOLOGIE
et
VIE INTÉRIEURE

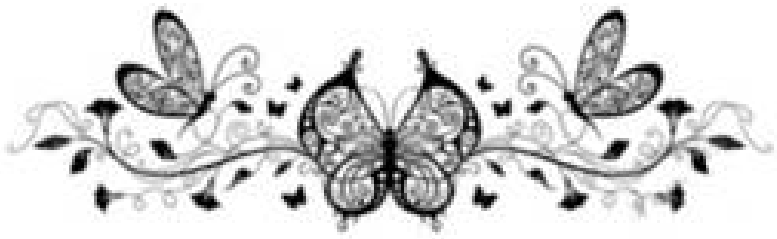
Métamorphoses de la Vie Psychique
Voies de l'expérience intérieure

Introduction
par le
Dr. Joachim BERRON

ÉDITIONS FISCHBACHER
33, rue de Seine
Paris-VI[e]

« La nature de l'âme est si vaste que tu n'en découvriras jamais les limites quand bien même tu en parcourrais toutes les routes »

HÉRACLITE.



INTRODUCTION

Tout comme le scientisme, issu du XIX^{e} siècle, la psychologie est entrée dans les mœurs. Peu importe que les éclaireurs de la pensée volent déjà vers d'autres conquêtes, le gros occupe le terrain conquis et entend y demeurer. L'essor extraordinaire de l'étude de l'âme humaine a répandu bon nombre de vérités premières. Elles sont installées dans le patrimoine verbal de tous. Chacun en use pour expliquer les conduites d'autrui ou pour se décrire soi-même. La place tenue par la psychologie dans la société entière est si grande qu'il n'y a plus d'affaire publique ou privée qui ne passe par son langage.

Etablie de la sorte, la psychologie moderne a réformé, sinon démocratisé les mœurs académiques de cette discipline réputée discursive et lointaine des réalités de la vie. Elle a fait entrer dans le champ de son étude et de ses applications, les préoccupations les plus prosaïques de l'Homme, les plus communes à tous, les plus primitives souvent. La sincérité au pouvoir ! Il s'agissait de placer l'âme humaine dans le climat du siècle, de délivrer pour cela l'Homme des pressions religieuses ou philosophiques léguées par l'obscurantisme des temps révolus, de faire échec dorénavant aux préjugés répressifs, aux illusions troublantes, à la tricherie avec soi-même.

La libération devait affranchir aussi bien le malade que le sujet bien portant surtout que ce dernier, selon une boutade célèbre, est souvent un malade qui s'ignore encore ! La campagne a été triomphante. Les combats

d’arrière-garde de la psychologie académique ont à peine retardé la prise en main de lieux d’enseignement et de consultation. Comme la médecine et les spécialités qui la prolongent, la littérature et les arts ont composé avec la force nouvelle. L’Homme rénové du XX^{e} siècle pouvait entrer en scène… On sait maintenant qu’il se cherche encore. Le progrès de toutes ces connaissances bouleversantes s’est avéré moins absolu qu’on ne l’attendait, les conséquences sociales moins spectaculaires. Mais, quoiqu’il en soit, il demeure acquis que la psychologie dans sa version moderne, se doit en tout état de cause, d’être scientifique, profonde et universelle.

*
* *

Une psychologie scientifique se doit d’étudier l’âme humaine selon les méthodes aujourd’hui admises comme exactes. Chacun doit pouvoir tout contrôler, mesurer si possible. C’est la référence à l’exemple des sciences physiques et chimiques, aux mathématiques par définition irréfutables. C’est aussi la limitation de la recherche aux sujets estimés connaissables, limitation donc de tout ce qui, aux regards de la science, ne peut être que littérature. Mais en matière d’épistémologie, c’est aussi faire de l’hypothèse une méthode de travail, placer la théorie au lieu de la vérité. Mais qu’on le veuille ou non et quels que soient les avantages de la méthode, ce procédé œuvre finalement en faveur du doute, générateur de scepticisme. La rigueur scientifique, telle qu’on la pratique, peut conduire au paradoxe.

Les causes de ce risque sont à découvrir dans le tableau général qu’on peut dresser des orientations de la connaissance, offertes à l’Homme d’aujourd’hui. Jusqu’alors, l’objectivité matérielle des faits était

soigneusement distinguée de la subjectivité marquant les appétits de l'Homme, en termes plus nobles et plus anciens, ses passions. L'objectivité, comme ce qui est connaissable, relève de la pensée logique, conceptuelle et engendre une conception intellectuelle du monde. Conception extérieure, parce que limitée à l'élaboration des apports sensoriels, donc « matérialistes ». Il en résulte le rejet dans l'inconnaissable des expériences intérieures et des préoccupations essentielles de l'Homme : philosophie, religion, esthétique, politique… Elles sont déclarées domaine de l'opinion, laissées à la discrétion de chacun, une marge de réflexion personnelle et facultative. Par cet abandon partiel, le renoncement à l'étude scientifique de la somme de ce que l'Homme désire savoir, un équilibre instable s'est établi entre la science et la foi, la certitude et le doute, et finalement entre les appétits eux-mêmes et le savoir incapable d'appréhender la totalité des problèmes humains.

De ce dualisme dubitatif, image même de la dissociation qui est souvent découverte dans la mentalité du siècle, la pente descend naturellement à « l'Homme Unidimensionnel », l'Homme réduit à ses appétits. Car en l'absence d'une pensée active, remplacée par des idées reçues, des mots d'ordre, des réglementations ou des sigles, il ne reste à cet Homme que la subjectivité. L'abandon de la recherche, de la pensée active et personnelle est ici devenu total. Il en résulte l'agnosticisme nihiliste dont les symptômes peuvent être observés partout. L'Humanité se laissera-t-elle jamais pousser jusqu'au plus bas de cette pente ? Il semble bien que le dessein de l'y contraindre rencontre des résistances.

Pourquoi ne pas emprunter alors la voie montante ? L'Homme y est invité à retrouver l'unité perdue de la connaissance car la chute de l'Homme Unidimensionnel marque la fin de la philosophie annoncée par R. Steiner.

Danger évidemment aigu pour une humanité physiquement vieillissante, mentalement toujours moins mûre, si elle s'abandonne, sans accomplir d'effort, à ses ressources naturelles déclinantes. La philosophie ne peut être remplacée que par la science spirituelle. Elle seule peut ajouter à l'Homme lié à ses appétits, doué de pensée rationnelle, la troisième dimension indispensable au plein épanouissement de son humanité : la pensée qui intègre à la conscience le domaine cru inaccessible.

On sait que pour l'heure, la psychologie, afin d'être science de notre temps, se rallie à l'héritage dualiste qui, comme dit, divise le monde en une partie connaissable et une autre inconnaissable. Elle s'est installée en laboratoire, comme les sciences qui font autorité. Mais en ces lieux, l'âme humaine est-elle en son élément ? Peut-on l'y rencontrer seulement ? La psychologie manie les chiffres, la statistique, se livre à l'expérimentation en série et souvent sur l'animal. Elle construit en quelque sorte des « modèles » du psychisme. Mais découvre-t-on ainsi l'âme humaine ou ne fait-on qu'apparaître son fantôme ? On peut se demander en effet si ces méthodes de recherche, les modes de pensée qu'elles proposent, sont réellement appropriés à l'étude de l'âme. Et la psychologie, refusant l'Esprit, pourra-t-elle éviter de glisser vers l'Univers dimensionnel que déjà on lui reproche de contribuer à construire ?

*
* *

Pour être profonde, une psychologie se doit d'explorer toute l'étendue de l'âme et en particulier celle de la conscience. Il n'y a personne pour douter de ce que la conscience diurne, la lucidité de l'état de veille dont on connaît les limites, se trouve doublée d'une autorité

clandestine aux pouvoirs étendus, difficiles à circonscrire. Selon une comparaison désormais classique, la conscience de veille n'éclaire du faisceau de sa lumière, qu'une plage assez étroite. Au-delà, la pénombre du subconscient, analogue au rêve, et plus loin les ténèbres de l'inconscient, équivalentes au sommeil. C'est dans ces domaines de moins en moins éclairés qu'opère la mémoire ; c'est de là que surgissent avec leurs travestis significatifs, les rêves ; c'est encore là qu'il faut chercher l'origine des actions contraires à nos motivations intellectuelles, des actes manqués révélateurs et d'autres accidents de la volition, de l'affectivité et même de la pensée. Ce sont ces régions abyssales que se propose d'explorer – à l'âge de l' « alpinisme à l'envers » qu'est la spéléologie – la psychologie des profondeurs.

La découverte – ou la redécouverte – de cet antagonisme entre une conscience soumise au contrôle et une autre gouvernée par des lois étrangères à la logique, est un fait capital des temps modernes. Elle a conféré une impulsion extraordinaire à la recherche. Les efforts de cette dernière se fragmentent aujourd'hui en des orientations nombreuses et spécieuses. Mais, en simplifiant d'ailleurs beaucoup, on peut retenir comme instructive la triade primordiale des grands courants initiaux de la psychologie moderne. Elle porte trois noms dont le premier est généralement, et pour cause, mieux connu que les deux autres appartenant pourtant à des chercheurs de grande valeur : S. Freud, A. Adler et C.G. Jung. Nul ne peut plus ignorer que Freud est l'auteur de la forme la plus charnelle de la psychologie moderne, l'instinct sexuel à satisfaire, ne serait-ce que sous des formes diverses et dérivées, étant considéré comme le ressort fondamental de l'Homme.

À cette psychologie du corps et du genre, Adler répond par une « psychologie individuelle » où le Moi est la source d'un désir de puissance, destiné à compenser l'infériorité

originelle de l’Homme devant la nature et ses règnes. Si pour Freud, la sexualité refoulée est responsable de la constitution de l’inconscient, c’est aux exigences du Moi, qu’Adler attribue un rôle capital dans la formation de la conscience. À l’alternative entre la référence prépondérante soit au corps, soit au Moi, devant laquelle nous placent ces auteurs, C.G. Jung ajoute « l’Homme à la découverte de son âme ». Cette dernière est faite d’un versant générique, collectif, tourné vers l’inconscient commun à tous où se trouvent les Archétypes, les symboles d’origine anonyme, patrimoine de l’Humanité, origines de la foi, des religions, du savoir de type oriental – et d’un versant individuel, personnel, tourné vers le Moi, porteur de notions conscientes, de concepts abstraits, d’origine connue, substrats de la connaissance, des sciences, du savoir de type occidental. Le « Selbst », le Soi-même, mûrit entre les expériences que l’Âme fait sur chacun de ses versants.

Quoiqu’il en soit de ces courants principaux et des nombreux filets qui s’en écartent, rien n’est plus légitime et plus moderne que de chercher à rétablir l’unité entre les deux formes dissociées de la conscience. Et c’est dans les profondeurs scrutées avec nostalgie, que se trouvent les secrets de cette réunion. Mais ici le cercle vicieux se referme pour la psychologie fidèle aux sciences d’aujourd’hui encore limitées aux aspects extérieurs de la matière. Le problème doit donc rester insoluble, le désir d’en venir à bout, une anticipation seulement. Car, de plus en plus, pour réaliser l’indispensable avancement des connaissances, les chercheurs ne disposent plus que d’une image artificielle de l’âme humaine, réduite par les uns à une sorte de salle des machines aux mécanismes savamment engrenés, alors que d’autres proposent à sa place une jungle aux repaires redoutables. Ces conceptions abstraites sont aussi étrangères à l’âme, « par nature si

vaste », que ne l'est aujourd'hui la mécanique céleste à l'Astrologie Antique.

*
* *

C'est une conception générale du monde que la psychologie se doit d'élaborer pour être universelle, solvable, comme elle tend à le prétendre, devant tous les faits et aspects de la vie. De la psychanalyse freudienne par exemple, un auteur contemporain n'a-t-il pas dit : « C'est la seule théorie qui se permette d'embrasser toute la psychologie humaine. Elle se montre tous les jours plus utile pour les parents et professeurs qu'elle aide dans leur tâche d'éducateurs et pédagogues, pour les artistes, les juges, les avocats, les anthropologues, les historiens, les sociologues, et pour toutes les sciences et les disciplines qui ont un rapport avec le comportement, l'effort et la destinée des hommes ».

D'ailleurs n'est-il pas saisissant d'observer comment la psychologie parvient aux confins des grands mystères de l'Humanité ? Elle plonge dans la chair et ses appels : la différence entre l'Homme et l'animal attend d'être révélée. Elle se tourne vers le Moi et ses impulsions puissantes : encore un pas et l'essence intemporelle de l'Homme serait évidente. Elle descend chez les « Mères », parvient aux racines de la foi et du savoir ; le seuil de la clairvoyance se dessine. Quel que soit le point de vue occupé, la vision de l'âme paraît destinée à s'élargir jusqu'à celle de l'Homme tout entier, reflet microcosmique du macrocosme.

Mais on sait aussi que pour se conformer au choix du siècle, la psychologie doit résolument renoncer à l'Esprit. Une psychologie sans Esprit peut-elle être universelle ? Pas plus que réellement profonde ou scientifique. D'ailleurs il suffit d'observer les mouvements qu'elle anime pour

constater que peu à peu l'écart entre la vie, toujours vraie, et la théorie, toujours sujette à caution, ne cesse de grandir. Des systèmes entiers, souhaités complets, ne sont-ils pas édifiés sur des vérités partielles ? Bientôt, la psychologie rénovée à la fin du XIX^{e} siècle, s'entendra reprocher l'académisme stérile qu'elle critiqua elle-même, en son temps, de la psychologie alors établie.

*
* *

À en juger par la difficulté psychologique plus aiguë partout et pour tous, on peut conclure à l'insuffisance de la psychologie comme savoir vivre du XX^{e} siècle. Le regard dans les abîmes n'a pas suffi à rassurer les Hommes. Pour cela, il l'eût fallu clairvoyant. L'examen de la situation oblige à constater, qu'au siècle de la science, la psychologie en place, n'a su engager à fond la société qui la porte et les instances mêmes qui l'enseignent. Beaucoup de notions fondamentales, dont des vérités irréfutables, restent lettre morte dans le domaine de la pédagogie, c'est-à-dire de l'éducation et de l'instruction qui devraient en bénéficier avant tout et par nature. De même, les relations humaines gagneraient à être libérées des procédés « répressifs » décrits avec tant de précision.

Tout porte à croire par contre qu'il n'y a d'application rationnelle de certains enseignements de la psychologie que dans le but intéressé du profit commercial et de la direction politique des masses souhaitées aussi grandes et uniformes que possible. On semble fort bien réussir dans la manipulation de l'Homme, dans l'éveil et l'exploitation de ses instincts. L'imprégnation de la société par des représentations distribuées à tous et si possible à l'insu de chacun, fait qu'en tout « … les valeurs de la publicité créent une manière de vivre » et que le conformisme règne

jusque dans la « production » intellectuelle et artistique. Est-ce bien cette universalité à laquelle prétend la psychologie ?

*
* *

La Société moderne a donc sécrété une psychologie matérialiste. C'est parmi ses tendances une contradiction de plus. En effet, le psychisme par essence, est immatériel et doit être étudié par des moyens spécifiques. Mais l'aile extrême de la psychologie s'est prononcée pour une conception de l'âme humaine que nous avons appelée charnelle, conception qui, dans les pays occidentaux, fait autorité comme doctrine et comme mentalité. Dans cette psychologie, l'Homme se trouve en déréliction parmi ses instincts, en proie à la superstructure artificielle d'une morale répressive ; le plaisir, mobile fondamental de l'existence, est altéré par la réalité. Un tel édifice dogmatique est par nature l'œuvre d'une société qui, lassée peut-être par son passé trop militaire, en vient à oublier son histoire véritable. La vision simpliste qui en résulte, quant à l'évolution de l'individu et des sociétés humaines, ne peut offrir comme panorama que l'évolutionnisme incomplet dont nous avons hérité. Une situation bien faite pour convenir au fameux crocodile de L.-Cl. de Saint-Martin, situation assez conforme aux cours du Monstre sur l'histoire du genre humain.

Et pourtant, alors qu'elle paraît décidée à oublier son passé, à recommencer son histoire, la psychologie est sans doute aussi ancienne que la réflexion de l'Homme sur ses expériences intérieures. Elle a reçu son nom, comme terme technique, de Melanchton, au XV^{e} siècle. Au VI^{e} siècle avant J.-C. l'enseignement de Bouddha fait de ce maître de l'Humanité un grand ancêtre des explorateurs de l'âme et

des psychothérapeutes… En raison de ce passé et de la signification qui lui revient, la contribution de R. Steiner à la psychologie est un événement mémorable. Non seulement, elle fournit la démonstration d'une manière autre d'étudier le psychisme humain que celle adoptée généralement, mais encore renoue-t-elle, ce faisant, avec l'Esprit.

Rétablir l'âme dans sa position véritable entre le Corps et l'Esprit, faire comprendre à la fois sa condition terrestre – seule tenue pour vraie aujourd'hui, et ses aspirations célestes – à reprendre au sérieux au lieu de les tenir pour les projections artificielles de l'angoisse ou de l'incomplétude, voilà le propos de l'initiateur à la connaissance spirituelle de l'Homme, « *l'Anthroposophie* ». En s'intéressant à son œuvre, on pourra s'assurer que le recours à la tradition spirituelle de l'Humanité et à ses développements modernes, n'infirment pas le but de la psychologie, d'être à la fois scientifique, profonde et universelle. Bien plus, la science spirituelle confère à cette intention ses dimensions véritables.

*
* *

Il est évident que pour R. Steiner lui aussi, la démarche scientifique est la seule à laquelle on doive confier l'étude de l'âme humaine. Mais il est entendu également pour lui que la Science Spirituelle est en mesure de suffire à cette tâche. On lira dès le début de cet ouvrage :

« Nous allons parler ici de la vie de l'âme, non comme on le fait d'ordinaire, du point de vue de la psychologie courante, mais de celui de la Science Spirituelle. Le fondement solide de la Science Spirituelle est l'idée que derrière tout ce que le monde livre à nos sens, se trouve une réalité spirituelle, source et origine de l'existence

extérieure. Elle affirme en outre que cette réalité, l'Homme est capable de l'étudier. Il a été bien souvent rappelé ici en quoi cette Science Spirituelle se distingue des multiples connaissances actuelles. Dans un très court aperçu, cette distinction sera rapidement évoquée.

On dit habituellement, dans la vie extérieure et dans la science, que la connaissance a des limites, que telle ou telle chose demeure inconnue parce qu'elle se trouve derrière des frontières inaccessibles à l'Homme. Quelqu'un qui peut-être ne veut pas nier l'existence d'un monde suprasensible dira de celui-ci : laisse-le donc tranquille ; puisque l'Homme, tel qu'il est, est destiné à vivre dans le monde matériel et qu'il peut tout au plus se construire des représentations selon son intelligence, et d'après certaines hypothèses, de tout ce qui se trouve derrière le monde matériel. Un autre dira, détruisant cette opinion : que nous importe vraiment un monde suprasensible ?

Mais la Science Spirituelle dit : le contenu du monde est infini. Si l'Homme connaît des parcelles de ce monde grâce à la science, c'est qu'il possède les organes nécessaires à cette connaissance. Jamais il n'aurait su que le monde est plein de couleurs et de lumière, s'il n'avait eu des yeux ; jamais non plus il n'aurait su que le monde est plein de toutes sortes de bruits s'il n'avait eu des oreilles. Tout organe, tout nouveau pouvoir de perception découvre un nouvel aspect, un nouveau domaine d'investigation du monde. La Science Spirituelle affirme que les limites de la connaissance peuvent être élargies, que des facultés sont encore cachées au sein des âmes et qu'on peut les en extraire ».

Il s'agit donc d'œuvrer bien autrement qu'en étalonnant des tests, pratiquant l'expérience sur l'animal, pliant les mythes et les symboles familiers à l'Homme des temps anciens à des systèmes construits par l'intellect du XX^{e} siècle. Car il ne faut plus éluder davantage la réponse à

ces questions fondamentales sur la nature de l'âme humaine et le sens de l'existence. En cela, R. Steiner se montre précurseur grâce à sa faculté congénitale, développée par surcroît, d'appliquer la pensée, avec une rigueur égale, au visible comme à l'invisible. Aux yeux de chair, l'âme humaine n'offre que ses manifestations. Son essence est par définition soustraite aux sens.

Les études psychologiques de R. Steiner sont fondées sur une anthropologie transcendante, une science de l'Homme dont les aspects, tant physiques que métaphysiques, font également l'objet de la recherche scientifique. À ce sujet, il y a lieu de noter que dans l'œuvre de R. Steiner, l'Anthropologie, étude réellement générale de l'Homme, complète la Théosophie dont l'accent repose sur la sagesse universelle. On s'attendra donc à ce que l'anthroposophie alimente une psychologie assez riche pour explorer de manière rationnelle l'expérience que fait l'Homme de son âme.

Mais la psychologie de R. Steiner est transcendante surtout par le rôle accordé au Moi. Cette instance anonyme pour la majorité des auteurs modernes est ramenée par eux à un concept abstrait, correspond cependant pour chaque être tant soit peu lucide, à ce qu'il est en dernière analyse. C'est ce qui reste après soustraction de tout ce qui est contingent dans le personnage et les accidents extérieurs de sa biographie. L'Anthroposophie montre le Moi comme le noyau intemporel de la personne, réalisant au cours de vies successives, les expériences nécessaires au progrès de l'individu et de l'Humanité.

Aux malentendus qui pourraient résulter de la référence à une Science Spirituelle, R. Steiner a répondu déjà dans ses écrits épistémologiques. La pierre angulaire de son œuvre est une théorie de la connaissance. On l'a qualifiée de monisme rénové. Quoiqu'il en soit de la valeur de cette étiquette, le but déclaré est de rendre accessible à la

recherche méthodique ce que la tradition philosophique considère, depuis Descartes et Kant, comme inconnaissable. Il suffit d'évaluer les relations de l'âme avec ce qui est de la religion, pour estimer l'affranchissement qu'apporterait à l'Homme, une opération scientifique permettant le passage de la foi au savoir.

Ce passage reste encore le problème inévitable de toute recherche, en raison de l'attitude réticente des sciences d'aujourd'hui devant ce qui ne peut se rallier aux mathématiques. En psychologie, où l'instrument de travail se confond avec son objet, le rôle de l'expérience personnelle prédomine. R. Steiner a montré que l'expérience personnelle reprise par une pensée entraînée, garantit du risque de prendre des demi-vérités pour entières, de confondre les réalités de la vie avec les fantasmes d'abstractions sans contenu. Le Gœthéanisme, repris et développé par R. Steiner, est la source moderne de la méthode en question. {1}

*
* *

Nul doute non plus que la psychologie développée par R. Steiner ne soit profonde elle aussi. Mais on ne comprendrait cette particularité sans avoir considéré au préalable la nature du dynamisme que l'Anthroposophie découvre elle aussi dans le développement individuel et historique de l'Homme. Personne n'hésite de nos jours à admettre ce développement comme un fait d'observation offert à tous. Mais seule une observation susceptible de dominer aussi le détail qui n'appartient plus au seul domaine matériel, peut suivre les étapes selon lesquelles le psychisme émerge peu à peu de ses enveloppes corporelles.

Cet épanouissement n'a pu être saisi qu'à la faveur de la vision de l'Homme toujours expliquée à nouveau dans l'enseignement steinerien. La constitution quaternaire de l'Homme résultant de la coopération des corps physique, éthérique et astral sous l'autorité suprême du Moi en est un aspect fondamental. De même l'organisation fonctionnelle ternaire, réalisée par l'interaction des instances neurosensorielles ou cognitives, rythmiques ou affectives, métaboliques ou volitives. C'est dans ce décor que s'éveille la conscience, que s'établissent ses niveaux hiérarchiques de lucidité. C'est là que s'opèrent toujours à nouveau la maturité et, dans le cas favorable jusqu'à la mort, les changements qui transforment en lumière le crépuscule de nos débuts sur Terre.

Ces modifications obéissent à un mode particulier : la métamorphose. C'est encore une idée centrale du Gœthéanisme entrée dans l'œuvre de R. Steiner. Dérivée de l'observation contemplative de la vie végétale, elle a remplacé la notion de l'acquisition simplement additive de caractères nouveaux ou de structures supplémentaires, par celle d'une transformation fluide d'une forme en une autre selon une finalité poursuivie de la racine à la graine, de la graine à la racine. Quelle image pour inciter la psychologie à substituer à la mécanique arithmétique de l'échelle des acquisitions psychomotrices des séquences plus vivantes, plus dramatiques au sens premier du mot !

On assiste ainsi tout au long de la cosmogénèse, de l'évolution de l'espèce et du développement de l'individu, à la naissance de ces trois facultés fondamentales du psychisme humain que sont les âmes de sentiment, de raison ou d'entendement, et de conscience, ensemble synergique dont dépend la réalisation de l'Homme et de l'Espèce. Les métamorphoses psychiques en présence du Moi permanent, marque essentielle du caractère, voilà la véritable image de la continuité dans le changement. Il la

faut méditer toujours à nouveau puisqu'il appartient à l'Homme non seulement de découvrir l'évolution mais encore de l'accomplir.

Mais ce n'est que la notion du potentiel évolutif encore relativement latent dans les trois âmes, qui donne à la psychologie steinerienne sa qualité de profondeur au sens actuel du terme. De la psychologie des profondeurs, quel est l'objectif ? Certainement celui d'étendre la conscience aux zones du psychisme dont nous ne disposons pas à notre gré, alors qu'en retour et à notre surprise, elles disposent souvent de nous. Mais comment pénétrer dans cet au-delà du seuil par un autre moyen que celui de la pensée, elle-même une partie de notre psychisme ? C'est pourquoi R. Steiner a montré que pour se connaître soi-même selon le conseil venu de loin, l'Homme doit commencer par étendre sa conscience au phénomène même de la pensée. Il faut se reporter à son œuvre pour se familiariser avec les méthodes susceptibles d'affranchir la pensée et par la suite le sentiment, la volonté, des contingences corporelles qui ne cessent d'entraver leur exercice chez l'Homme vivant sans effort.

On comprend ainsi qu'aux degrés décroissants de conscience que décrit la psychologie moderne des profondeurs R. Steiner oppose autant de degrés ascendants, acquis par l'entraînement spirituel. Les deux modes d'exploration, le sondage des ténèbres inférieures ou l'éclairage toujours plus intense de confins universels encore inconnus, conduisent à la découverte d'horizons très différents. Aux uns n'apparaissent que les instincts les plus secrets de l'Homme dans les profondeurs, les autres rencontrent les hauteurs du Monde Spirituel. L'alternative est signalée par Méphisto même lorsqu'il dit à Faust se préparant à descendre chez les « Mères », les archétypes : « Descends donc ! Je pourrais dire également : Monte ! » S'exprimant en d'autres termes, R. Steiner a résumé lui-

même cette particularité de son œuvre psychologique : « la Science Spirituelle parvient, au travers des profondeurs cachées de la vie psychique aux profondeurs de ce qui est, cosmique, universel. C'est ce qui caractérise la démarche, la méthode de la Science Spirituelle. »

*
* *

Dans l'œuvre de R. Steiner la prise de conscience voulue par toute psychologie des profondeurs se montre donc capable d'Universalité. La psychologie se trouve insérée dans une conception générale où l'Homme se connaissant, connaît également le monde. Elle peut s'asseoir parmi « toutes les sciences ou les disciplines qui ont un rapport avec le comportement, l'effort et la destinée des Hommes », faire partie intégrante des Sciences de l'Homme parmi lesquelles l'Université d'aujourd'hui la classe. La réconciliation de la mystique et de l'esprit moderne que R. Steiner a entreprise, libère la psychologie moderne d'une infirmité congénitale : celle de démystifier les contenus les plus précieux de l'âme humaine en ramenant nos aspirations supérieures, exprimées souvent en mythes, images et symboles, à des instincts élémentaires dérivés de leur but propre. Mais l'emprise d'une conception du monde sur une société est si grande, qu'on peut se demander si la psychologie agnostique n'a pas imprimé déjà à notre milieu d'existence une marque indélébile.

Car le pessimisme viscéral répandu déjà bien avant la dernière guerre sur la condition humaine écrasée par le sinistre conflit entre Eros et Thanatos, la génitalité et la mort, est résumé aujourd'hui dans la formule lapidaire « Crime et sexe », formule à la fois d'une industrie florissante et d'un « malaise dans la civilisation ». Ce

malaise ne résulterait-il pas de la « déviation des intérêts » que la psychologie elle-même aurait fait subir à la société moderne ? La question est livrée à la réflexion et à l'observation. R. Steiner, comme dit, a libéré la psychologie des contraintes de l'illusion matérialiste et restera encore sans doute un précurseur. Mais un philosophe contemporain ne s'est-il pas écrié déjà : que le sens de la vie transparaît bien plus dans Orphée que dans Eros et Thanatos, Orphée reconnu aussi dans le « Spieltrieb » de Schiller, et les fameux Sonnets à Orphée de R. M. Rilke.

Mais comme la notion d'instinct pèse lourdement sur la psychologie de notre temps, il convient de rappeler que dans l'esquisse d'une anthropologie générale, R. Steiner se prononce très clairement à ce sujet. Les instincts sont des fonctions relevant du plan d'organisation physique de l'Homme. La vie les manifeste, des circonstances extérieures les actualisant. Mais au contraire de l'animal qui leur obéit selon la nature, l'Homme dispose à leur égard d'une marge de liberté. Gœthe le disait lui aussi, lorsqu'il affirmait qu'à l'inverse de l'animal, l'Homme peut éduquer ses organes. Et comme la métamorphose est une loi de la vie tant végétale que psychique, le gouvernement que l'Homme exerce sur ses instincts en entraîne la transformation.

Au lieu des catastrophes analysées par une psychologie développée à partir de la pathologie individuelle et collective, la continence des instincts orientés vers un but éthique, entraîne leur « hominisation » selon un terme devenu célèbre. L'instinct de conservation et celui de s'exposer, le sommeil et la veille, l'instinct de procréation et de maternage, le jeu et la chasse, la lutte et la nutrition, manger et ramasser sa nourriture, se transforment peu à peu en recherche du bien suprême et de la fidélité à la mission terrestre, l'adhésion aux directives de l'Esprit, en créativité spirituelle, en nouvel art de vivre dépassant le

matérialisme, en lutte pour la condition humaine véritable, en dépassement du travail qui, par lui seul, ne serait qu'un fléau.

Quelle libération pour notre société si des vues aussi élevées pouvaient être professées et pratiquées. Mais il est certain aussi qu'on ne peut y accéder du seul fait d'en être informé. Pour être universelle, la psychologie de R. Steiner nécessite une initiation spirituelle. R. Steiner en a indiqué l'itinéraire. Il est ouvert à tous les Hommes de bonne volonté, c'est-à-dire d'une volonté assez forte. Il réclame des connaissances que chacun peut acquérir, l'exercice, dont la pratique dépend de chacun et l'approfondissement, qu'en son for intérieur chacun doit désirer.

*
* *

L'œuvre impressionnante de R. Steiner ne contient pas de psychologie formelle. L'étude de l'âme se trouve inscrite en filigrane tout au long de ses écrits et conférences. Elle est un des motifs continus de son enseignement et pour cause, une préoccupation majeure. Quoiqu'on puisse penser du langage peu technique, de la simplicité étonnante de l'exposé, le contact avec la psychologie aujourd'hui en place, devrait conduire à qualifier celle proposée par R. Steiner, comme non moins moderne que la plus récente des écoles. Mais pour en comprendre l'actualité et la portée, ne faut-il pas retrouver tout d'abord l'humilité indispensable à la connaissance des vérités les plus grandes ?

Que l'on relie par la force de l'imagination plus que la logique conceptuelle ici en défaut, la notion toujours reprise par R. Steiner des trois âmes, à trois vertus fondamentales du psychisme mentionnées par Platon et on verra correspondre l'âme de sentiment à la tempérance, l'âme de raison ou d'entendement au courage, l'âme de

conscience à la sagesse. Que l'on découvre ensuite dans cette correspondance la présence des trois grands idéaux de l'Antiquité : la Beauté, la Bonté et la Vérité. On trouvera dans cet exemple d'apparence plus littéraire que scientifique, des bases d'une psychologie applicable à l'éducation et aux relations humaines. Le progrès humain se réalisant, saura reconnaître la valeur d'une telle psychologie fondée en Esprit. On sait que la pensée humaine s'est éloignée peu à peu du réalisme qui lui assurait en des temps très lointains la perception au-delà des limites sensorielles. C'est le nominalisme qui caractérise notre époque : toute chose à son nom, il n'en désigne que la face matérielle. Mais l'humanité sera portée vers des possibilités nouvelles, la vision complète pourra être retrouvée au prix de l'effort nécessaire. Et pour les Hommes de bonne volonté, le futur a déjà commencé.

*
* *

L'enseignement psychologique de R. Steiner peut donc être considéré comme un antidote aux doctrines matérialistes prévalant en psychologie ou encore leur « dépassement ». À une psychologie, que sa conception extrême, purement charnelle, rapporte à ce que tous les Hommes partagent avec les genres animaux supérieurs, R. Steiner oppose ce qui en distingue les individus humains : le fait d'être polarisé sur un Moi réel et de nature spirituelle. Mais en dépit de la valeur de cet enseignement et de la peine prise à l'asseoir sur une théorie de la connaissance fondée sur des « observations de l'âme conduites selon la méthode des sciences naturelles » la plupart de nos contemporains, chercheurs et penseurs, n'en tiennent aucun compte.

Car l'argumentation la mieux conduite ne saurait avoir raison de l'Esprit du Siècle, formé à la démystification systématique, véritable « révolution culturelle ». L'initiation au savoir de laquelle procèdent les sciences dites exactes est désigné contraire de celle que la pensée intégrante promet à ceux qui s'y exercent. Elle exclut aussi bien les « grâces de l'Esprit » que, rendue vaine à l'avance, le débat à leur sujet. R. Steiner n'a-t-il pas écrit lui-même que « les discussions sont infructueuses avec qui ne veut admettre que des preuves conformes à sa manière de penser. Quand on est avisé de la nature de la recherche des preuves, on sait que l'âme humaine trouve la vérité autrement qu'à l'aide de preuves. » Un chapitre de ce livre traitera d'ailleurs de la question.

Mais si la vérité se prouve en quelque sorte par elle-même, si d'emblée elle peut être reconnue comme telle en notre for intérieur, pourquoi ne pas soumettre à ce jugement la psychologie présentée par R. Steiner ? La psychologie résulte de l'expérience faite de l'âme humaine. L'âme ne ferait-elle pas à son tour l'expérience d'une psychologie pour en discerner le bien-fondé ? Les études de R. Steiner réunies dans cet ouvrage demandent à être lues dans cette disposition. Elles supportent la confrontation avec l'expérience quotidienne de la vie intérieure et cela jusqu'à ce qui s'en exprime dans la mimique, le geste et la parole. Comme toute l'œuvre de R. Steiner, cet ensemble de conférences n'est pas œuvre d'érudit à l'adresse d'autres érudits, mais demande à être vécu au travers des « choses de la vie ». L'accord de notre recherche, celui de nos observations sur la vie intérieure toute personnelle, avec les idées exposées par R. Steiner, peut faire office de critère de vérité.

*

* *

La réhabilitation de l'expérience personnelle s'appuyant sur la Science Spirituelle, domine tout au long de l'ouvrage. L'occasion est offerte de pratiquer l'expérience pure, appliquée sans intermédiaire de systèmes et de codes, aux événements les plus intimes de l'âme humaine. L'enseignement de R. Steiner ne dédaigne pas d'accorder de la signification spirituelle au moindre événement quotidien et s'étend ainsi du plus banal au plus sublime. L'Homme ne faisant rien sans être humain, toutes ses manifestations sont à priori caractéristiques et instructives. D'où le respect accordé au menu détail, au petit fait d'observation qui peut en dire long. D'où encore la liberté prise toujours à nouveau, d'exposer en termes simples, en « langue vulgaire », des sujets ordinairement revêtus de terminologies prestigieuses.

Il faut remarquer à ce sujet une autre originalité de cette psychologie. Elle est extraite de la vie normale de l'âme. Qualité précieuse, car pour une bonne part, les enseignements psychologiques répandus actuellement, ont surgi de l'observation du fait pathologique, de la maladie de l'âme. Et n'est-il pas très risqué d'élaborer une science de l'âme humaine à partir de modèles déformés par le conflit, la névrose ou des altérations plus graves encore ? L'opinion que les psychologues de métier se font sur les responsabilités des parents est un exemple qui permet de constater, que sont souvent absents des prémisses de cette opinion, les parents et les enfants qui ont réussi et n'ont pas été perçus de la sorte par la recherche psychologique.

Si la psychologie enseignée dans cet ouvrage est marquée par sa compatibilité avec l'expérience personnelle faite dans les circonstances ordinaires de la vie, elle est également une psychologie d'équilibre, celle de l'Homme ayant trouvé le bon milieu entre le Ciel et la Terre, les aspirations spirituelles et la condition naturelle. Mais

comment accéder à cette position idéale si dans la vie de l'individu comme dans l'histoire d'une société, les sollicitations alternent pour inviter tour à tour à tourner le dos à la matière ou à renier l'Esprit. Et parce que le rythme de ces orientations successives et contraires fait hésiter parfois entre « Logos et Bios », le Verbe et la Nature, la Science spirituelle apprend à la psychologie à montrer que l'Homme ne peut être qu'Homme. Que l'exaltation mystique mal comprise l'incite à vouloir être Ange, il ne sera de cet être céleste qu'une caricature. De même s'il s'avise à faire la bête, puisque ni les doctrines scientifiques les plus déterminées, ni la dépravation érigée en système, ne peuvent l'assimiler au règne inférieur. L'Homme doit accepter d'être Homme, d'être doué du noyau intemporel du Moi incarné, et comme le conducteur du char antique dirigeait les chevaux, gouverner en vue d'un progrès harmonieux, tout ce qui en lui, tient d'en haut et d'en bas.

La notion d'équilibre du Moi entre le Ciel et la Terre est complétée dans la psychologie steinerienne par les perspectives eschatologiques de la Science Spirituelle. En langage concret, ce recours aux « choses dernières » implique l'évolution du psychisme humain susceptible, dès ses débuts sur terre et jusqu'à la fin des temps, d'accéder à des niveaux de conscience toujours plus hauts. Les étapes de ce développement, décrites dans les ouvrages de base, sont mentionnées également dans les textes suivants. Et cet aspect de la publication présente, permet de situer le progrès humain que l'anthroposophie invite à rechercher, parmi d'autres voies du développement personnel. Ainsi, dans la « cure d'âme », en déclin dans les Églises confessionnelles, le principe d'obéissance à la Loi demande la soumission, garante du Salut. L'Homme moderne cependant, lorsqu'il s'intéresse aux problèmes de l'existence, veut assumer par lui-même ses libertés et ses

contraintes. On discerne en cela un accent paulinien. Mais la devise sera-t-elle : « Non Moi, mais Christ en Moi ! » ?

En quête d'une voie de développement personnel, le contemporain préfère, et pour cause, les méthodes agnostiques, où la loi divine est remplacée par les techniques de la réussite. Cependant, le matérialisme ne peut avoir raison pour toujours de la nostalgie spirituelle. Un courant qui veut remonter aux sources cachées par les dogmes, se dessine en faveur de ce qui reste de la spiritualité orientale, transposée en Occident.

En fait, R. Steiner le remarque toujours à nouveau, cette nostalgie qui veut renouer avec le Monde Spirituel n'est que prémonition des « choses dernières » et anticipe sur un thème d'avenir de la pensée humaine. La Science Spirituelle montre comment l'âme humaine peut se préparer au véritable retour à ses origines. À la cure d'âme édifiante ou consolatrice, et aux réussites pragmatiques, mais à court terme, des techniques psychologiques, elle ajoute, comme on lira plus loin, les idées générales qui peuvent soutenir dans l'éducation que l'adulte donne à l'enfant ainsi qu'à soi-même, le mouvement vers le futur de l'individu et de l'Humanité.

*

* *

À première vue, la table des matières peut décevoir le lecteur averti de littérature psychologique. Mais, en suivant avec attention les développements de l'auteur, il ne tardera pas à dégager l'exposé des idées de base en matière de démarche scientifique. R. Steiner apporte grand soin en effet à montrer le bien-fondé et les ressources de la Science Spirituelle. Il en explique les caractéristiques aux regards du passé comme des temps présents et à venir. Il résume ainsi la théorie de la connaissance à laquelle il a consacré

une partie capitale de son œuvre. La comparaison est faite entre les connaissances enseignées par la Science Spirituelle et celles résultant des Sciences exactes.

L'exemple choisi : les connaissances concernant la lune. Un aperçu s'ajoute sur les exercices à entreprendre en vue d'étendre le champ de la conscience, pour intensifier la vie spirituelle autrement que par d'utopiques mortifications. Enfin, l'auteur ne manque pas de procéder à une confrontation à la fois historique et hautement actuelle des courants oriental et occidental de la pensée, lorsqu'ils sont bouddhistes ou chrétien et qu'ils incitent à fuir ou à assumer la condition humaine sur terre. Le penchant actuel pour les disciplines psychiques d'inspiration orientale trouve donc ici sa place parmi les voies offertes à la vie intérieure.

La suite de l'ouvrage est consacrée à l'examen approfondi du tissu quotidien de notre vie intérieure, faite d'expériences souvent méconnues sinon refoulées. L'intelligence conceptuelle n'en peut rien faire, les redoutes même. Mais on apprend comment la colère, la vérité et l'adoration développent les trois fonctions fondamentales du psychisme humain, les âmes de sentiment, d'entendement (ou de raison) et de conscience, en y favorisant l'éclosion de l'amour, du désintéressement et de l'élévation spirituelle.

Le rôle du Moi, cet inconnu de la psychologie moderne puisqu'elle n'en perçoit que l'ombre, est expliqué toujours à nouveau. Soit qu'il se présente comme dirigeant le développement des trois âmes, dont il évite l'atrophie ou prévient les malformations, ou qu'il domine la constitution du caractère. Il en est question également à propos de l'égoïsme et de sa juste mesure, quand sont décrits les penchants collectifs ou individuels de l'Homme positif ou négatif, c'est-à-dire de l'Homme partagé entre la continuité et l'ouverture, la détermination ou la réceptivité, la rigidité

ou la passivité. R. Steiner n'aura pas dédaigné d'étudier, comme Bergson le fit, le rire, selon Rabelais le « propre de l'Homme », de même que le pleurer non moins spécifiquement humain.

La conscience, bonne ou mauvaise, figure elle aussi parmi les acquisitions fondamentales de l'Homme, organe de perception de la « Voix de Dieu » instruisant l'Homme sur ce qu'il est et ce qu'il devra devenir. L'intérêt psychologique enfin de l'étude de la prière s'étend jusqu'aux confins de la psychiatrie. Car la prière est présentée comme une attitude positive vis-à-vis du passé, générateur d'idées dépressives quand il est refusé, et comme une vision confiante en l'avenir et à la sagesse incluse dans le cours de la vie, au lieu de l'attente anxieuse et impatiente toujours plus répandue, où l'Homme se prive du fruit des enchaînements successifs.

Il convient de souligner encore les emprunts faits à la mythologie et l'insistance apportée à démontrer que l'apport artistique est indispensable à tout stade de la vie humaine. La mythologie joue un très grand rôle dans la psychologie moderne métaphorique, dans le courant freudien surtout, le moins véritablement mythique pourtant de tous. Des Dieux, des Héros, des personnages légendaires, ont vu leurs noms décernés comme étiquettes à des complexes. R. Steiner a redressé l'abus qui réside dans l'interprétation des images mythologiques selon le mode de pensée actuel, abstrait et négateur de l'Esprit, en montrant à quel point la conscience mythique percevait encore des réalités spirituelles aujourd'hui devenues invisibles.

Les mythes de Prométhée et d'Epiméthée lui servent ici d'exemple. En d'autres parties de son œuvre, il a dévoilé la signification réelle et très profonde du mythe d'Œdipe devenu maintenant dans sa forme démystifiée et comme complexe, la pierre angulaire d'une certaine psychologie de

l’enfant ou de l’adulte névrosé. Quant à l’art, il n’est point besoin de rappeler sa présence si grande dans l’œuvre de R. Steiner. Mais, il convient de mentionner que les appels à l’entrée de l’Art dans toutes les activités humaines et notamment la pédagogie, se trouvent confirmée aujourd’hui par l’essai de quelques auteurs de redécouvrir ce que Schiller avait décrit déjà au XVIII^{e} siècle comme « éducation esthétique de l’Homme ».

*
* *

Le recueil ainsi présenté aux lecteurs de langue française, pour littéraire qu’il pourrait sembler, se révèle à l’usage comme un ouvrage scientifique assez monumental. Sans être un traité au sens classique du mot, il n’est cependant pas exempt d’enseignement magistral. Qu’on en juge par le volume des considérations théoriques. Mais quelle liberté laissée en même temps à la pensée formée au contact de la vie ! Comme dans toute son œuvre, l’auteur a grand souci de réalisme. Le recueil n’est pas non plus exhaustif. Qui, depuis Héraclite, oserait prétendre en effet à la rédaction d’une psychologie complète ?

L’essentiel n’est-il pas de remplacer, dans ce domaine si particulier, les concepts à contours cristallins puisqu’abstraits, par des idées analogues aux semences dépositaires de développements latents ! L’événement le plus courant, les réactions psychiques les plus habituelles, peuvent révéler ainsi des horizons étonnants et alimenter la réflexion comme l’action de l’éducateur par exemple, du médecin… À considérer tous les prolongements à découvrir aux sujets souvent si simples étudiés dans ce recueil, on peut qualifier ce dernier comme l’esquisse d’une psychologie générale, dessinée à traits fermes. En regard de l’orientation des recherches modernes poursuivies dans

ce domaine, on peut même ajouter que l'œuvre réplique à la psychologie des profondeurs par celle des hauteurs.

Pris comme une esquisse, ce recueil n'offre donc pas le confort d'un ensemble doctrinal auquel l'élève studieux peut se rapporter chapitre par chapitre. Il encourage plutôt chacun à poursuivre le travail commencé. Et quel travail puisqu'il exige tout d'abord d'accepter comme base la Science Spirituelle. Aucun enseignement ne réclame un choix aussi capital. La plupart des courants ou écoles ont pour dénominateur commun, l'application des méthodes scientifiques de notre temps. Les différences résident dans des détails. La vision de l'Homme pourtant sous-jacente à toute recherche psychologique, pédagogique ou médicale ne transparaît que rarement et de manière estompée le plus souvent. Pas d'anthropologie nette par conséquent. Mais ici, l'appel est inéluctable.

La science de l'Homme doit relever de la Science Spirituelle et être admise comme telle au préalable. De nos jours, un tel appel est insolite et que faire si, interdit, on le perçoit pour la première fois ? Prendre le parti de s'interroger sur ce que les vues de l'auteur apportent à la pratique de l'existence quotidienne. En quoi l'expliquent-elles davantage, l'enrichissent-elles de perspectives nouvelles ? Que peut-on en faire ? Les occasions ne manqueront pas au cours de la lecture de poser ces questions et avec un peu d'imagination, d'entrer ainsi avec l'auteur dans un dialogue quelque peu socratique. Et si cette opération mentale fait entrevoir une dimension nouvelle, de profondeur, ajoutée par la Science Spirituelle à la connaissance de l'âme humaine, pourquoi ne pas étendre à la psychologie, le jugement porté par R. Steiner sur la philosophie approchant du terme de son histoire et ne pouvant être remplacée que par la Science Spirituelle ?

Il est évident qu'on ne pourra pas se proposer de parcourir cet ouvrage à la seule fin de s'informer, d'en faire

une lecture comme une autre. L'ouvrage va droit au but et ne supporte d'autre parti à prendre que celui de se déclarer pour ou contre une psychologie fondée en Esprit. L'alternative est inévitable. Mais est-elle forcée ? Un examen de conscience tant soit peu sincère ne laisse de nous convaincre qu'en toute affaire un choix analogue est nécessaire. Nous déterminer par rapport à l'Esprit c'est faire acte de philosophie, nous prononcer sur notre propre théorie de la connaissance, qu'elle soit consciente ou non.

Bien sûr, elle a peu de chances d'être aussi élaborée que celle présentée par R. Steiner. Il est même probable que sans contrôle sérieux, elle s'accommode insensiblement des habitudes du Siècle. Quelle excellente occasion donc de nous mettre à l'épreuve, soit pour nous confirmer dans l'aversion des sciences d'aujourd'hui pour l'Esprit, soit pour sortir résolument de l'ornière. Ce recueil peut donc faire office de livre d'exercices pour peu qu'on s'applique à suivre honnêtement les raisonnements de l'auteur et à conclure après. Mais non en regard de l'auteur qui n'a que faire d'une condamnation ou d'un ralliement enthousiaste, mais pour nous-mêmes. On sait d'ailleurs qu'on ne peut rien lire sur les problèmes de l'âme humaine sans se sentir impliqué. Livre d'exercices, disons-nous donc, car il exerce la pensée et, par-delà, peut entraîner à vivre autrement que jusqu'alors. Son but n'est-il pas contenu dans l'argument de l'Apôtre Paul : Pourquoi ne pas conduire notre vie selon l'Esprit puisqu'elle en est originaire ?

*

* *

L'initiative de traduire cet ouvrage est donc heureuse et on peut attribuer à ce travail le mérite d'introduire dans la liste des textes proposés aux lecteurs de langue française un recueil de conception vaste. Ce sera au lecteur de

procéder à cette autre traduction qui consiste à convertir les pages imprimées en son langage personnel, intérieur et peut-être extérieur. L'opération est facile en apparence. Mais qui de nous échappe, même en se défendant, à la détérioration progressive de la langue d'aujourd'hui ? Le temps n'est plus au langage simple, celui de R. Steiner exprimant dans des mots fidèles au sens propre, à la portée de tous, les idées les plus élevées.

Le langage est devenu simpliste, celui des jargons techniques ou vulgaires. Cette deuxième traduction est donc indispensable à ce que l'on voit. Et comme elle revient naturellement au lecteur lui-même, elle lui fera retrouver aussi l'Idée Générale, âme de la pensée. Car de même qu'il faut se débarrasser, pour faire de cet ouvrage un usage fructueux, des facilités décadentes de la langue, on doit par surcroît rejeter les clichés, les simplifications extrêmes et utilitaires que la société d'aujourd'hui substitue toujours davantage à la réflexion. Le recueil propose donc un exercice très complet au lecteur doué de persévérance.

Et quand ce lecteur sera parvenu au terme de son exploit, il ne lui restera plus qu'à examiner si, pour lui, ces études de R. Steiner correspondent vraiment aux exigences d'une psychologie moderne. Ces études, les aura-t-il reconnues comme scientifiques ? Aura-t-il discerné en elle les bases d'une théorie de la connaissance qui serait, comme le voulait R. Steiner, l'assise de la Science selon l'Esprit sans laquelle d'ailleurs toute psychologie est vaine par définition. Aura-t-il perçu des profondeurs qui seraient aussi bien les hauteurs de l'Ordre Universel ? Perspectives sans lesquelles on ne peut comprendre vraiment l'âme humaine placée entre la Chair et l'Esprit… La portée universelle de cette orientation de la psychologie lui est-elle évidente ? Peut-elle lui servir de viatique, donc aider à mieux penser, ressentir et vouloir, à trouver l'unité de sa personne et sa place dans l'Humanité ? Nous lui souhaitons

de pouvoir se poser ces questions et de leur trouver une réponse affirmative.

Dr Joachim BERRON.

I

MISSION DE LA SCIENCE SPIRITUELLE

Parler de la science spirituelle n’est pas faire appel à une connaissance abstraite comme celles contenues dans les enseignements sur le psychisme ou la psychologie ; il ne peut s’agir non plus de cette science qu’on appelle spirituelle et qui consiste à exposer l’histoire des différentes cultures ; pour la science spirituelle dont il est question ici, l’esprit est quelque chose de réel.

Cette science part du point de vue que la réalité sensible n’est pas seule accessible à l’homme, que ne sont pas seuls abordables pour sa raison et ses forces de connaissance les expériences liées à la perception sensible, donc qu’il n’existe pas seulement une connaissance sensible et une connaissance logique. Celles-ci sont nécessaires au demeurant, mais il existe une possibilité de les dépasser, de faire derrière le domaine de la phénoménologie, des observations qui, elles, ne sont pas accessibles à la raison ni à tout ce qui lui est lié.

Quelle est la mission de la science spirituelle dans la vie de l’homme moderne ? Son évidence est démontrée par l’étude comparée de la science spirituelle (aussi ancienne que l’effort humain de dépassement) dans les époques passées et de ce qu’elle est maintenant. « Notre temps » ne signifie pas le moment vécu dans l’immédiat, mais tout ce qui s’apparente à une période relativement longue, aux conceptions, à la vie de l’esprit, telles qu’elles se sont

développées et telles qu'elles apparaissent à l'époque actuelle.

Il est clair, quand on embrasse du regard la vie spirituelle de l'humanité, qu'il faut être prudent avec l'expression « époque de transition ». Car toute époque est en quelque sorte, si on comprend bien cette notion, une époque de transition. Pourtant il y a des moments, au cours des temps, où l'humanité fait des « sauts ». Toute la vie psychique et spirituelle de l'homme depuis le XVI^{e} jusqu'au XIX^{e} siècle et même jusqu'à maintenant, se distingue quant à ses rapports avec le monde, de ce qu'elle était auparavant. Plus on remonte le cours de l'évolution et plus on remarque que l'homme éprouve toujours de nouvelles nostalgies, de nouveaux besoins qu'il exige de lui-même des réponses sur un mode toujours nouveau aux questions qu'il se pose sur les grandes énigmes de l'existence.

Comprendre des personnalités qui ont vécu pendant ces époques de transition, dont les forces de sentiment, de connaissance, les impulsions volontaires sont encore l'héritage d'époques antérieures, mais qu'un désir pousse à vivre selon un mode nouveau, c'est comprendre l'essence de ces périodes transitoires. Ces personnages historiques, on les rencontre aux moments les plus divers du devenir humain. Prenons-en un comme exemple et voyons les questions qu'il se pose sur l'essence de l'homme et sur tout ce qui le touche. Celui que j'ai choisi n'est pas un penseur des plus célèbres ; il vécut pendant ce XVII^{e} siècle riche en individualités du même genre, avec des habitudes de pensée et de sentiment, appartenant au Moyen Âge, des concepts datant des siècles précédents, et manifestant cependant des besoins de connaître qui les apparentaient aux temps modernes.

L'histoire extérieure ne sait à peu près rien de lui, ce qui est commode pour l'observation spirituelle, et permet de s'approcher du personnage sans aucun préjugé. En effet,

tout investigateur spirituel est terriblement gêné quand il s'agit d'un personnage célèbre, par tous les petits détails de la vie quotidienne que les biographes ont « accroché » à son portrait. Dans ce sens, on peut donc être reconnaissant envers l'histoire d'avoir livré si peu de choses concernant Shakespeare par exemple, car son image n'est pas abîmée par ces petits traits de caractère si chers aux biographes (voyez ce qu'ils ont fait de Gœthe !).

L'exemple que je vais donner présente une signification importante pour l'histoire des penseurs en général ; il s'agit de François Joseph Philippe, comte de Hodiz et Wolframitz. Il vécut pendant la seconde moitié du XVII^{e} siècle à Böhmen, dans une certaine solitude. Il écrivit un tout petit livre « Libellus de hominis convenientia » dans lequel se trouvent toutes les grandes questions qui l'ont préoccupé. Cet ouvrage introduit le lecteur de façon parfaite et symptomatique dans l'âme de l'auteur. (Je n'ai pas vérifié si ce livre a été imprimé en tout ou en partie.) Le problème central est celui de l'« existence » et de « l'essence » de l'homme. Il dit, avec une exigence qui vient d'une intellection profonde : rien ne dénature l'homme davantage que de ne pas savoir qu'elle est son essence.

Il se tourne vers les grands penseurs comme *Aristote* qui, au IV^{e} siècle av. J.-C., répondait à ce même problème par ces paroles : « L'homme est un animal raisonnable. » Puis il s'adresse à *Descartes* qui répond : « l'homme est un être pensant ». Notre François-Joseph se dit alors : ces deux maîtres à penser qui ont dominé leur époque, me donnent des réponses qui n'en sont pas ! Par ma question sur l'essence de l'homme, je cherche à savoir ce qu'il est, et ce qu'il doit faire.

La réponse d'Aristote : l'homme est un animal raisonnable, ne me dit pas qui il est ; cette formule ne me dit pas ce qu'est l'essence de la raison, de la sagesse. Quant à Descartes, dit-il au moins ce que l'homme, étant

donné son essence, doit faire, doit réaliser ? Car si on sait bien que l'homme peut penser, on ne sait toujours pas ce qu'il doit penser, pour intervenir dans la vie, pour appliquer sa pensée à la vie ?

Ainsi donc, notre penseur a vainement cherché une réponse à sa brûlante question concernant l'existence, question qui, s'il n'y répond pas, provoque une altération de son être. C'est alors qu'il découvre une réponse ; réponse étrange pour l'homme d'aujourd'hui dont la pensée a été formée par les disciplines scientifiques mais seule réponse juste pour un penseur solitaire, étant données les dispositions de son âme à cette époque. Il se dit : cela ne me sert à rien de savoir que l'homme est un animal raisonnable, ou un être pensant ! Mais un penseur ancien parlant selon une tradition encore plus ancienne me répond ceci : « l'essence de l'homme est à l'image de la divinité » !

Nous dirions maintenant : « l'essence de l'homme est ce qu'est son origine qui est dans le monde spirituel ». Sans aller plus loin et sans nous arrêter aux conclusions du comte Hoditz et Wolframitz, ce qui nous intéresse au premier chef, c'est son effort pour satisfaire ses besoins spirituels, effort le conduisant à une conception qui l'entraîne hors du monde que sa raison peut immédiatement appréhender. On s'aperçoit à la lecture de cet opuscule, que son auteur ne disposait d'aucune communication concernant le monde spirituel.

On peut en déduire que si le personnage s'était simplement demandé comment la terre se comporte par rapport au soleil, par exemple, même sans être versé dans les sciences astronomiques, il aurait trouvé la réponse attendue, dans le domaine des observations, relevées d'après les expériences faites depuis la naissance de cette science. Donc une question relative au monde sensible

aurait trouvé la réponse adéquate, compte tenu des possibilités d'observation et d'expérience du moment.

Mais pour ce qui concerne la vie de l'esprit, et la question de savoir ce qu'est l'homme dans la mesure où il est esprit, aucune expérience, à cette époque, aucune observation, ne pouvaient lui fournir de réponse. On comprend bien qu'il ne disposait d'aucun moyen pour contacter des hommes ayant eux-mêmes une quelconque expérience du monde spirituel et qui auraient pu lui expliquer grâce à leur connaissance immédiate certaines propriétés de ce monde aussi facilement que des savants auraient pu lui expliquer ce qu'ils connaissaient du monde sensible extérieur.

C'est pourquoi il se tourna vers la tradition, vers les livres sacrés, vers ce que les documents religieux ont transmis. Il élabora donc – et ceci est caractéristique de sa profondeur d'âme – ce qu'il y découvrit ; mais on constate qu'il ne put contraindre que sa raison à donner une forme nouvelle à ces textes façonnés par l'histoire ou transmis par la tradition.

Beaucoup de gens se demandent : existe-t-il des êtres qui puissent, grâce à l'observation, à l'expérience, à la connaissance immédiate de la chose vécue, résoudre les problèmes que posent à l'homme les énigmes de la vie spirituelle ?

C'est précisément ce que la science spirituelle moderne offre à la conscience de l'homme : la possibilité d'une investigation dans le monde spirituel (où ni l'œil sensible, ni le télescope, ni le microscope n'accèdent) avec les moyens nécessaires à ce genre d'investigation. C'est alors que l'on découvre par l'expérience immédiate, la réponse à la question sur la nature et les propriétés du monde en question, exactement comme l'expérience sensible répond aux questions relatives au monde sensible.

On s’apercevra alors qu’il y eut une époque, au cours de toute l’évolution humaine, où ce que l’investigateur spirituel avait appris dans le monde de l’esprit, mais par d’autres moyens, avait pris un caractère public. Aujourd’hui il faut à nouveau que cette publicité soit accordée à l’investigation spirituelle et que les hommes y apportent toutes leurs facultés de compréhension.

Entre ces deux époques se place une période crépusculaire à laquelle appartient notre penseur solitaire. L’évolution humaine toute entière entra dans une sorte de « repos » après les efforts réalisés précédemment par les esprits pour atteindre le spirituel. Elle s’en remit alors aux traditions transmises soit oralement soit par des documents anciens, et peu à peu, le doute commença à ronger certains esprits. Ceux-ci se demandèrent si réellement l’homme pouvait atteindre un monde suprasensible par le moyen de ses forces personnelles, par le développement de facultés de connaissance gisant endormies dans les profondeurs de son être. Existe-t-il une seule opinion logique d’où il ressorte qu’il est insensé de parler d’un tel monde spirituel, d’un monde à découvrir au-delà du monde sensible ?

Ce genre de réflexion devrait déjà suggérer d’observer attentivement l’évolution de la connaissance sensible et précisément, les progrès réalisés par l’humanité pour décrypter les énigmes que la nature lui propose, devraient l’inciter à comprendre qu’un monde suprasensible existe. Comment cela ?

Observer sans préjugé le développement de l’humanité aboutit à cette idée : la science qui se préoccupe du monde extérieur sensible, a évolué au cours des temps. Avec quelle fierté – justifiée d’ailleurs d’une certaine manière – ne dit-on pas qu’aux siècles précédents on ne savait rien sur tel ou tel phénomène sensible, que la science a fait d’énormes progrès depuis les XV^{e} et XVI^{e} siècles et a

apporté des précisions sur des problèmes parfaitement inconnus jadis ?

Ne devrait-on pas se dire plutôt : le soleil qui se lève le matin et parcourt l'horizon pendant la journée, reproduit ce même geste depuis des millénaires. Ce que l'homme contemple tout autour de la terre, les rapports existant entre la terre et le soleil tout au long de sa révolution, l'homme des temps anciens le voyait aussi depuis des millénaires, et à leur époque, Galilée, Newton, Kepler, Copernic, etc. ont pu l'observer également. Mais que savait l'humanité antique de ces phénomènes du monde sensible extérieur ? Peut-on dire que la science dont notre époque est si fière n'a été acquise que grâce à l'observation du monde sensible ?

Si le monde sensible que nous connaissons pouvait offrir une telle science on n'aurait pas besoin de faire tant d'efforts pour la conquérir, on aurait su depuis des siècles ce que nous savons aujourd'hui ! Or on en sait plus maintenant que jadis. Pourquoi ? On considère la position du soleil etc. autrement qu'alors. Pourquoi ? Parce que l'intelligence humaine, les facultés de connaissance appliquées au monde des sens se sont développées, parce qu'elles ont changé au cours des siècles et des millénaires. À l'époque grecque par exemple, elles ne ressemblaient guère à ce qu'elles sont devenues depuis le XVI^{e} siècle ni à ce qu'elles sont à présent.

On est obligé de convenir que l'homme a cultivé quelque chose qu'il n'avait pas auparavant et qu'il a appris à voir le monde extérieur d'une autre manière parce qu'il a développé autrement les forces de connaissance qui s'exercent sur le monde sensible. C'est pourquoi il s'aperçut que le soleil ne se meut pas autour de la terre ; ses facultés de connaissance lui permirent de « penser » que la terre tourne autour du soleil. Donc l'homme actuel

possède d’autres forces, d’autres facultés que celles de ses ancêtres.

Être fiers des acquisitions de la science et étudier sans complexe sa progression, c’est reconnaître sans doute possible que l’homme est capable d’une évolution intérieure et que, de degré d’évolution en degré d’évolution il a structuré ses facultés pour en faire ce qu’elles sont aujourd’hui. Cependant l’homme n’a pas à développer uniquement les facultés qui lui font appréhender l’extérieur, quelque chose évolue aussi dans son être intérieur qui lui permettra de découvrir le monde sous un nouveau jour, dans un nouvel éclat, grâce à ses *facultés intérieures.*

Gœthe, poète et penseur, a écrit dans son livre sur Winckelmann : « si la saine nature humaine agissait comme un tout, si l’homme se sentait dans le monde comme clans un ensemble de grandeur, de beauté, de dignité, de valeur, si un harmonieux bien-être lui procurait un ravissement pur et libre, l’univers s’il lui était loisible d’éprouver un sentiment personnel saurait qu’il a atteint son but et se mettrait à jubiler, admirant le sommet du devenir et de l’essence personnels » et « l’homme étant placé au point culminant de la nature se considère lui-même comme une nature en soi, qui aurait à atteindre en elle-même, encore une fois un sommet. C’est à cela qu’il tend lorsqu’il se pénètre de toutes les perfections et qualités, sélection, ordre, harmonie, signification et se hausse à la création de l’œuvre d’art ».

L’homme a donc la possibilité de sentir qu’il est engendré par les forces que ses yeux voient et que son intelligence appréhende. Mais s’il observe ce fait comme je l’ai analysé, c’est-à-dire librement, il sera tenu de se dire : la nature extérieure n’est pas seule à posséder des forces qui évoluent jusqu’à pouvoir être vues par un œil humain, entendues par une oreille humaine, comprises par un

intellect humain ; si j'observe le cours de l'évolution, je remarque que quelque chose se développe aussi dans l'homme, ainsi jadis ses forces de connaissance étaient encore endormies et ne percevaient pas les lois de la nature extérieure, puis peu à peu elles se sont éveillées ; elles dormaient dans l'antiquité, elles sont éveillées maintenant. C'est grâce à elles que la science a pu progresser et atteindre le point où elle se trouve actuellement.

On peut se poser une question : est-il nécessaire que l'homme demeure tel qu'il est et continue à ne développer que les forces capables de lui refléter ce qu'il voit dans le monde extérieur ? Ou bien n'existe-t-il pas dans l'âme d'autres forces et facultés encore endormies que l'on pourrait développer ? N'est-il pas raisonnable de se demander : l'homme cache-t-il encore en lui des forces que l'on pourrait découvrir ? Est-il impossible de se servir de certaines facultés autrement que pour se faire des images-reflets du monde extérieur ? En poursuivant un certain développement, est-il possible de faire briller spirituellement ce qui est encore caché, endormi, d'en faire ce que Gœthe appelle « l'œil spirituel », « l'oreille spirituelle » pour lesquels s'ouvre le monde de l'esprit, celui qui se trouve derrière le monde des sens ?

Celui qui suit sans préjugés l'enchaînement de ces pensées ne trouvera pas insensé que des forces encore cachées puissent être développées et permettre l'accès du monde spirituel ; on trouvera alors la réponse à cette question : qu'est-ce que l'homme ? Et s'il est l'image du monde spirituel : qu'est-ce donc que le monde spirituel ?

Si nous caractérisons l'entité extérieure de l'homme, en nous représentant ses gestes, ses instincts, etc. et que nous portions ensuite notre regard sur le monde, nous remarquons que nous les retrouvons à un stade imparfait chez les êtres inférieurs. Nous considérons alors que

l’homme sous son aspect extérieur est comme la récapitulation, la somme de tout ce que nous avons vu partagé entre différents individus de nature inférieure à lui. Si nous comprenons les gestes et les instincts humains c’est que nous avons pu les observer chez des êtres différents de l’homme dont nous pensons qu’il descend par l’évolution. Serait-il possible d’opérer de façon analogue et avec des forces analogues, de voir dans un monde extérieur spirituel ? D’y voir des entités, des forces, des choses, correspondant aux pierres, plantes ou bêtes du monde extérieur sensible ? Serait-il possible d’y voir certains phénomènes qui expliqueraient tout ce qui vit et demeure invisible dans l’être intérieur, et cela aussi clairement qu’on explique le monde sensible par rapport à l’homme ?

Il y eut donc une époque de transition entre l’ancienne et la nouvelle manière d’énoncer la science de l’esprit. Ce fut un temps de repos pour une très grande partie de l’humanité. On ne découvrait plus rien de nouveau, on ressassait toujours et encore ce que contenaient les anciens documents ou ce que disaient les traditions ; et cela était juste car chaque époque requiert ce qui caractérise ses besoins les plus originaux. Cette période de transition advint donc une fois et il faut bien savoir que pendant cette période les hommes vécurent dans un autre état qu’avant et après. C’était alors le temps où ils s’accoutumèrent dans un certain sens à diriger leur attention vers ces forces cachées dans l’âme humaine dont le développement pouvait les conduire à la contemplation du monde spirituel.

Une époque vint ensuite où l’homme perdit la foi et l’intelligence du fait que les forces psychiques cachées pouvaient évoluer et qu’il fut possible grâce à elles, d’atteindre à une connaissance suprasensible. Pourtant, il demeurait indéniable que quelque chose en l’homme est inaccessible à l’appréhension sensible ; la raison humaine

par exemple est invisible à l'œil ; qui le nierait ? Quel penseur sans préjugé refuserait d'admettre que les forces de connaissance sont elles aussi de nature suprasensible ? Ce point de vue n'a d'ailleurs jamais totalement disparu.

Un penseur apporta (dans une très petite mesure) sa pierre à l'édifice en disant : il n'y a aucune possibilité pour l'homme de pénétrer par une quelconque contemplation suprasensible dans un monde où existeraient spirituellement des êtres qui seraient à ce monde ce que sont les animaux, les plantes, les minéraux et l'homme physique dans le monde sensible. Ce penseur très indépendant doit cependant reconnaître que le suprasensible existe, qu'on ne peut le nier. *Kant*, car c'est de lui qu'il s'agit, appartient à une ancienne période d'évolution humaine dont il est l'un des derniers représentants. Sa pensée est pour ainsi dire le résultat de cette évolution.

Que dit Kant sur le rapport de l'homme avec le monde spirituel suprasensible ? Il ne nie pas que l'introspection permette l'aperception du suprasensible, que cette introspection nécessite des forces de connaissance impalpables, invisibles, même si les instruments sensibles dont on se sert sont des plus raffinés. Ainsi Kant admet et indique même un certain domaine suprasensible : celui des forces humaines de connaissance dont l'âme a besoin pour se faire une image-reflet du monde extérieur. Il en est arrivé à dire que c'est l'unique chose que l'homme puisse savoir du monde suprasensible.

Les moyens employés pour concevoir le monde sensible sont la seule petite portion de suprasensible que l'homme puisse reconnaître. La pensée de Kant est celle-ci : quel que soit l'objet de la pensée conceptuelle, l'homme ne perçoit qu'une seule chose dont il puisse affirmer qu'elle est suprasensible : c'est le contenu suprasensible de ses

propres sens lui permettant de percevoir, de saisir, de comprendre des faits appartenant au monde sensible.

Ainsi donc la conception kantienne du monde n'offre aucun chemin de connaissance du monde spirituel, seulement la possibilité d'admettre que le monde sensible extérieur ne peut être « connu » par des moyens sensibles (matériels) mais uniquement par des moyens suprasensibles. C'est la seule expérience que l'homme puisse avoir du monde spirituel, en dehors d'elle il n'existe aucun passage permettant d'y accéder, aucune vision, aucune expérience de ce monde. La pensée kantienne représente ici un moment de l'histoire universelle. Au sens de Kant, il est indéniable que la réflexion de l'homme sur tout ce qui dépend de son action lui fait découvrir le moyen d'agir sur le monde sensible. Il se disait : dans ses entreprises l'homme n'obéit pas uniquement à ses instincts comme les êtres peu évolués, il obéit aussi à des désirs du domaine de l'âme ; ceux-ci peuvent l'élever très haut au-dessus des purs instincts en connexion avec le seul monde extérieur.

Quelle pensée détachée de tout préjugé nierait ces désirs psychiques ? Il suffit de jeter un regard sur une individualité qui subissant les attraits si charmeurs fussent-ils qui le poussent vers certaines actions, refuserait de s'y soumettre, de les suivre, et prendrait au contraire comme critère de ses actes, un mobile que les incitations extérieures sont incapables de lui fournir. Il n'est besoin que de penser aux martyrs qui ont sacrifié tout ce que le monde sensible leur offrait, à quelque chose qui devait les conduire au-delà de ce monde sensible. Pensons à ce qui se passe dans l'âme humaine – même au sens kantien – lorsque parle la conscience.

Celle-ci peut intervenir et s'opposer à ce qui charme l'homme et l'appâte ; elle peut lui dire : n'obéis pas à ce qui t'attire et te charme, obéis à la voix invincible qui parle

dans les profondeurs spirituelles de ton âme ! Kant lui-même avait la certitude que cette voix intérieure existe ; ce qu'elle énonce n'ayant rien de comparable aux dires du monde sensible. Il résume son langage en paroles significatives qu'il appelle les « impératifs catégoriques ». Cependant, il affirme que l'homme ne dépasse pas ce moyen du monde psychique qui lui permet d'œuvrer dans le monde sensible par le truchement du monde suprasensible.

En effet, l'homme ne peut dépasser le monde sensible. Il sent bien que les injonctions du devoir, de l'impératif catégorique, de la conscience viennent du monde suprasensible, mais il est incapable de pénétrer lui-même dans ce monde. La pensée kantienne permet donc à l'homme d'atteindre la frontière du suprasensible. Mais tout ce qui appartient à ce monde d'où proviennent les voix du devoir, de la conscience et de l'impératif catégorique et tout ce qui est comparable spirituellement à la nature de l'âme humaine échappe, selon Kant, à l'observation. L'homme ne l'appréhende pas, il ne peut que faire des déductions.

Il peut se dire : le devoir parle ; mais je suis un homme faible, je ne puis accomplir dans le monde ordinaire ce que m'ordonnent la conscience et le devoir étant donnée toute l'étendue de leur domaine. Il faut par conséquent que mon existence ne s'épuise pas aux tâches du monde sensible, mais que celles-ci aient une signification par-delà le monde sensible. Cette pensée peut devenir pour moi objet de foi, mais ne me fait pas pénétrer pour autant au sein du monde suprasensible. La conscience, le devoir, etc. parlent d'un monde dans lequel il m'est absolument impossible d'entrer.

Le point de vue de Gœthe sur ce problème est diamétralement opposé. Une étude comparative de l'esprit de ces deux hommes permet de comprendre à quel point leurs idées sur les problèmes les plus importants de la

connaissance se contredisent. Lorsque Gœthe eut pris connaissance de la thèse de Kant, sa propre expérience intérieure lui permit de répondre :

Kant affirme : bien qu'il soit possible de faire des déductions au sujet d'un chemin qui mène dans le monde spirituel, on ne peut cependant en avoir aucune expérience ; il n'existe qu'une *force de jugement* compréhensible, intelligible mais non un *pouvoir de jugement intuitif* qui ait des expériences dans le monde spirituel.

Or, dit Gœthe, quiconque a fait une introspection complète, a cherché à s'améliorer, et en cheminant dans le monde des sens, à s'élever jusqu'au monde suprasensible, sait qu'on ne fait pas seulement des déductions, mais que le pouvoir du jugement intuitif est réellement *exhaustif* – grâce à lui l'homme entre dans le monde spirituel. Telle fut l'objection personnelle de Gœthe contre Kant. Gœthe insiste tout particulièrement sur le fait qu'affirmer l'existence d'un tel pouvoir de jugement intuitif est une véritable aventure de l'intelligence (ou de la raison) mais il ajoute que grâce à son expérience, l'aventure lui a réussi.

Ce que l'on appelle la connaissance de l'esprit, ou la science spirituelle n'est rien d'autre dans son principe, n'a pas d'autre nerf moteur que « le pouvoir de jugement intuitif » de Gœthe qui, dit celui-ci, conduit dans le monde spirituel et dont le développement, le renforcement continuels aboutissent à la vision immédiate, à l'expérience dans le monde spirituel. Qu'apportent une intuition, une contemplation aussi intense aux hommes qui les recherchent ? *Elles leur apportent tout le contenu de la vraie connaissance de l'esprit.*

Les prochains chapitres nous introduiront dans les données de cette connaissance. Les facultés cachées de l'âme humaine grâce auxquelles l'homme peut voir dans le monde spirituel aussi bien que les instruments extérieurs

sensibles lui permettent de voir dans le monde de la chimie, de la physique, etc. sont l'une des sources de cette connaissance. On peut se demander si la possibilité de développer les facultés de connaissance endormies dans l'âme ne date que d'aujourd'hui ou bien si elle a toujours été donnée ?

Un regard qui, au sens de la science spirituelle passe en revue les événements de l'histoire humaine nous apprend que de très antiques trésors de sagesse ont existé, qu'ils ont été rassemblés en partie au Moyen Âge, et que nous en découvrons les restes dans les écrits et les traditions de l'humanité. La science spirituelle nous enseigne également qu'aujourd'hui il est à nouveau possible, non seulement d'annoncer et de publier l'ancienne sagesse, mais surtout de parler de ce que l'âme humaine elle-même est maintenant capable de réaliser, grâce au développement des facultés et des forces endormies dans ses profondeurs, pour que la force saine de jugement (même si l'homme n'a pas encore le pouvoir de vision dans le monde suprasensible) puisse *comprendre* les injonctions et communications de l'investigateur de l'esprit.

Parlant de la « puissance du jugement intuitif » Gœthe avait en vue, lorsqu'il fit jadis sa déclaration contre Kant, ce qui, sous un certain rapport, représente le début d'un chemin progressif de connaissance, quelque chose qui est loin d'être inconnu actuellement. La science spirituelle sera obligée ainsi que nous le verrons, de montrer que ces forces cachées existent, qu'elles occupent des degrés différents dans l'échelle des valeurs, donc qu'elles permettent toujours davantage de pénétrer dans le monde spirituel.

Parlant de connaissance, nous parlons tout d'abord de celle du monde ordinaire, c'est la « connaissance objective » ; puis de la « connaissance imaginative » (cette expression « imaginative » étant employée comme

« terminus technicus » ainsi que les autres) ; ensuite, de la « connaissance inspirée » et enfin de la vraie « connaissance intuitive ». Ce sont là les étapes de développement que l'âme parcourt pour atteindre le monde spirituel. L'investigateur de l'esprit parcourt les mêmes étapes, et les anciens investigateurs en ont parcouru de semblables. Mais cette investigation n'a comme tel aucun sens, si elle demeure la propriété d'un petit nombre ; elle ne s'adresse pas à des cercles étroits.

Certes, ce que l'investigateur a à dire concernant la nature des plantes ou certains phénomènes du monde animal peut entraîner ce genre d'appréciation : cette connaissance peut servir l'humanité, même si elle reste la propriété d'un petit cercle de botanistes, de zoologistes, etc. Mais ce n'est pas le cas. L'investigation de l'esprit a à faire avec ces phénomènes parce qu'ils sont autant de questions vitales pour chaque âme humaine ; elle a à faire à des problèmes liés aux souffrances et aux joies intérieures légitimes de l'âme ; elle a à faire à des phénomènes qui permettent aux hommes, quand ils les connaissent, de supporter leur destin dans la paix et avec sérénité, même si ce destin est douloureux ou malheureux.

Si aucune solution n'est donnée à ces problèmes, si aucune réponse n'est fournie à ces questions, l'homme, en son être intime devient vide et sec. C'est le rôle de la science spirituelle de résoudre ces problèmes et de répondre à ces questions, non devant des cercles étroits, mais de sorte que chaque âme, quel que soit le degré de son évolution, et de sa formation, s'y intéresse, découvrant que les solutions proposées sont comme un pain spirituel de vie.

Il en fut d'ailleurs toujours ainsi à toutes les époques. Lorsque la science spirituelle parle à l'humanité, elle doit trouver les moyens et les chemins nécessaires pour se faire comprendre de ceux qui veulent la comprendre, c'est-à-dire

qu’elle doit s’adresser aux forces qui précisément à une certaine époque sont formées dans l’âme et peuvent faire écho aux communications de l’investigateur de l’esprit.

Puisque le genre humain se transforme d’époque en époque, que les âmes ont des intérêts toujours nouveaux, il est naturel que la science spirituelle ait eu jadis d’autres jugements et d’autres réponses aux problèmes les plus brûlants que celles-ci lui posaient. Dans l’antiquité l’humanité n’aurait pas compris ce qu’on lui apprend aujourd’hui ; en effet les forces d’âme développées aujourd’hui ne l’étaient pas jadis. Le langage actuel de l’investigateur spirituel, s’il s’adressait aux hommes de la haute antiquité devrait être celui qu’il emploie non pour parler aux hommes actuels mais au monde végétal actuel.

C’est pourquoi, il devait dans ces temps anciens se servir de moyens différents de ceux dont on se sert aujourd’hui. Si l’on se reporte à ces temps lointains, la science spirituelle nous apprend que celui qui se préparait à l’initiation devait développer dans sa propre âme des forces, – pour répondre au niveau de l’humanité d’alors, – différentes de celles dont l’investigateur moderne a besoin pour parler à l’humanité actuelle, un langage qui lui soit intelligible.

Ceux qui développent les forces assoupies dans leur âme, pour pouvoir « voir » dans le monde spirituel et notamment des entités spirituelles, comme dans le monde physique on voit les pierres, les plantes et les animaux, sont et ont toujours été appelés, des « initiés ».

La vision du monde spirituel, c’est « l’initiation ». Le chemin de cette initiation était différent jadis de ce qu’il est maintenant, car la mission de la science de l’esprit est également en continuel devenir. L’ancienne initiation obtenue par ceux qui devaient s’adresser à l’humanité antique conduisait aussi à l’expérience immédiate du monde spirituel, à la vision des règnes qui entourent

l’homme, et sont supérieurs à ceux que les sens seuls atteignent.

Mais la manière de voir était autre et ce que les initiés avaient vu, ils le transformaient et le présentaient sous la forme de symboles, d’allégories qui pouvaient être comprises. Les initiés antiques ne pouvaient exprimer l’objet de leur contemplation que sous forme allégorique. Ces symboles s’étendaient à tout ce qui intéresse l’homme dans le monde. Résultats d’une réelle expérience spirituelle, ils nous ont été conservés dans les mythes et les légendes existant aux époques les plus variées chez les peuples les plus divers. Ces mythes et légendes sont pour les érudits (non pour les vrais chercheurs) des manifestations de la « fantaisie populaire ». Mais celui qui connaît ces choses affirme qu’ils ont été forgés par l’expérience des investigateurs de l’esprit et dans tout mythe, dans toute légende, on a une image allégorique de cette expérience de cette vision spirituelle de l’ancien initié.

Gœthe exprime cela en disant : « ce qu’il a vu de ses yeux spirituels, qu’il a entendu avec les oreilles de l’esprit ». Si nous étudions les mythes et légendes comme des symboles d’une véritable connaissance du monde spirituel, nous arriverons à les comprendre.

Ces symboles eurent pour objet d’éduquer le peuple tout entier. L’homme actuel s’imagine en effet que l’âme a toujours été ce qu’elle est maintenant, or ce n’est pas le cas ; elle s’est transformée. Jadis, lorsqu’on présentait aux hommes l’image de ce qui était donné dans le mythe, leurs âmes en étaient apaisées, vivifiées aussi par la vision immédiate concrète et continue des personnages et des scènes du mythe.

Aujourd’hui le mythe ressort de la fantaisie. Mais lorsque dans l’antiquité il descendait dans l’âme, celle-ci découvrait les secrets de la nature humaine. L’homme comprenait ce

qu’il voyait lorsqu’il était imprégné par le mythe. Ce qui était donné dans les symboles concernait un plus petit nombre d’individus car il y fallait un savoir plus grand. Tandis qu’aujourd’hui le langage est clair et direct, et doit l’être. Ce que l’âme du sage ou de l’initié ressentait jadis, nos facultés actuelles ne pourraient l’exprimer ; ni l’initié, ni son disciple n’auraient pu le dire à notre manière. Ces forces durent d’abord être développées. L’on ne pouvait s’exprimer qu’en se servant de symboles ; ceux-ci appartiennent à une littérature très étrange pour l’homme moderne.

Il a la possibilité (notamment quand en plus de la soif de connaissance, sa curiosité est éveillée) de consulter ici et là des livres anciens (j’allais dire de vieux grimoires) où se trouvent de merveilleuses images qui expriment symboliquement le rapport des planètes entre elles, par exemple ; où on y rencontre des figures géométriques : triangles, carrés, etc. S’approcher de ces symboles avec la formation de pensée moderne, les forces de connaissance modernes sans avoir auparavant eu d’intérêt direct pour ces choses, développé des forces psychiques orientées dans cette direction, c’est en arriver obligatoirement à se dire : à quoi tout cela peut-il servir, que peut-on en faire ? Oui, que peut-on en effet entreprendre avec la figure symbolique appelée « sceau de Salomon » par exemple, avec ces triangles, ces carrés, etc. ?

Certes l’investigateur du spirituel répond : tout cela n’est guère utilisable pour l’homme actuel. Mais jadis ces symboles éveillaient quelque chose dans l’âme des disciples. L’âme a changé ; à une époque où il faut qu’elle puisse répondre aux problèmes que la vie et la nature lui posent, l’impulsion intérieure que par exemple la vue des deux triangles imbriqués l’un dans l’autre et aux pointes inversées faisait s’épanouir chez les anciens, est pour elle inexistante. Jadis quelque chose s’animait, se mettait en

mouvement dans l'âme à la vue de ce symbole ; elle y percevait quelque chose, exactement comme aujourd'hui l'œil grâce au microscope observe des cellules végétales par exemple, alors que sans le microscope il ne peut les voir ; ces figures symboliques servaient donc d'instruments à l'âme. Ainsi la représentation intérieure du sceau de Salomon était un moyen de voir dans le monde spirituel alors que sans lui l'âme ne pouvait y voir.

L'âme a changé. C'est pourquoi tous les secrets du monde spirituel transmis par les textes anciens, ne peuvent plus être sujets de connaissance et ceux qui l'ont été au XIX^{e} siècle et même aujourd'hui encore, ne sont plus conformes aux faits, ne sont plus objectifs. C'est la raison pour laquelle des écrits comme ceux d'Eliphas Lévy entre autres sont inutilisables, ils ont un air vieillot et désuet. Mais aux époques antérieures, la science spirituelle utilisait ou bien les puissants tableaux des mythes et des légendes, ou bien des symboles comparables pour parler à l'âme humaine.

À l'époque de transition dont il a été question plus haut les connaissances relatives au monde de l'esprit étaient puisées aux sources de la tradition écrite ou orale. Il y eut transfert en quelque sorte des prédécesseurs aux successeurs. Comment se fit ce transfert ? À la naissance du Christianisme une certaine secte existait en Afrique du Nord qu'on appelait « les thérapeutes ». Un homme qui fut initié chez les thérapeutes raconte qu'ils possédaient des documents anciens hérités des fondateurs de la secte.

Ceux-ci avaient encore la vision du Monde spirituel, mais leurs successeurs ne faisaient plus que lire et étudier dans les documents transmis. Quelques-uns, parfois, arrivaient, grâce à des dispositions particulières, à un développement suffisant pour jeter eux aussi un coup d'œil dans le monde spirituel. Cette secte existait donc au début du christianisme. Au Moyen Âge de grands esprits

affirmèrent : nous possédons des forces de connaissance, l'intelligence et quelques autres facultés, suffisantes pour comprendre certaines énigmes de l'existence ; il en est d'autres qui doivent être révélées. Nous ne pouvons pas les découvrir en développant nos forces de connaissance, nous ne pouvons que les chercher dans « les écritures ».

Ainsi se forma au Moyen Âge cette grande cassure entre ce que l'intelligence, la raison, la logique appréhendent, et ce qu'il faut croire parce que cela est révélé et appartient à la tradition. La frontière entre les deux domaines fut sévèrement défendue. Certes, l'époque justifiait cette sévérité, car les âmes n'étaient plus capables de tirer des connaissances de la contemplation des symboles mathématiques. Le temps était passé, et jusqu'à notre époque approximativement, l'homme ne put utiliser qu'un unique moyen pour comprendre le suprasensible : l'introspection dont saint Augustin par exemple fit partiellement la démonstration.

L'homme avait donc perdu la possibilité de *trouver dans le monde extérieur, ce qui l'aidait à découvrir les mystères intérieurs* plus profonds. Les symboles ne lui apparaissaient plus que comme des créations de la fantaisie. Un signe du monde suprasensible lui restait encore, signe de ce qui en lui, était d'ordre suprasensible ; on lui disait : tu as une pensée ; cette pensée est limitée dans l'espace et le temps, mais dans le monde spirituel, un être existe qui est « La Pensée Universelle ».

Tu possèdes un amour limité, mais dans le monde spirituel, un être existe qui est « L'Amour Universel ». Lorsqu'on obligeait l'homme à extrapoler son expérience personnelle humaine limitée (pensée-amour), à la transcender (Pensée universelle, Amour universel), il s'élargissait intérieurement et passait à une conception de la nature imprégnée de divin et enfin à la conscience de Dieu. Dans les petites choses, par contre, il ne pouvait

avoir recours qu'aux Écritures, n'ayant plus rien qui le conduise personnellement dans les mondes spirituels.

Enfin l'humanité entra dans une nouvelle époque, la nôtre, au cours de laquelle grandit l'orgueil de la science. Des facultés nouvelles ont apparu. Elles ne sont pas seulement l'apanage de ceux qui acquièrent les connaissances scientifiques, mais de tous les hommes. Ces facultés permettent à tous de développer une compréhension qui dépasse le sensible. Quelque chose apparaît dans l'âme et perçoit que le symbole n'est plus juste mais que la force de connaissance est capable d'apprécier une vérité en contradiction avec l'apparence sensible.

Les investigateurs qui pénètrent aujourd'hui dans le monde spirituel apprennent à comprendre ce qui s'est ainsi progressivement développé dans l'âme, pour qu'elle puisse concevoir la nature sensible, autrement que d'après ce qu'elle est extérieurement – grâce aux connaissances acquises dans les mondes supérieurs, ils pourront ensuite raconter que des entités existent, qu'elles sont visibles à l'œil spirituel comme les règnes animal, végétal et minéral existent dans le monde des sens et sont visibles aux yeux terrestres.

L'investigateur parlera donc des domaines facilement accessibles à la compréhension actuelle. Nous verrons aussi que les symboles, *jadis moyens de connaissance du monde spirituel*, sont devenus aujourd'hui des moyens de *développement spirituel*. Tandis que le « sceau de Salomon » par exemple évoquait jadis une connaissance spirituelle réelle dans l'âme du disciple, il n'en est plus ainsi maintenant. Il faut que le lecteur ou le disciple laisse agir sur lui les faits que l'investigateur lui expose clairement. Son être commence alors à s'animer, à se développer, à s'élever vers le monde de l'esprit. Ce qui est engendré dans l'âme peut alors voir dans le monde

spirituel. L'investigateur qui s'adresse aujourd'hui aux hommes doit s'exprimer avec la même logique que celle de la science. C'est pourquoi la connaissance spirituelle moderne ou occultisme moderne doit être compréhensible à tous ceux qui y appliquent une intelligence normale.

Les communications de l'occultisme moderne doivent être faites dans un langage et employer des notions et des concepts conformes à ceux des autres sciences. Si ce n'était pas le cas, il ne répondrait pas aux besoins de ses contemporains, aux nécessités de son époque et en porterait la responsabilité.

La vision dans le monde spirituel n'est pas immédiatement accessible à chacun, mais tout homme possédant actuellement une raison, une intelligence et une sensibilité peut comprendre avec sa logique et son bon sens ordinaires les explications données par l'investigateur. L'investigateur est aujourd'hui en droit de montrer le bien-fondé de l'affirmation de notre « penseur solitaire ». « L'essence de l'homme est le reflet de la divinité. » Cherchons-nous à comprendre l'homme physiquement ? Nous étudions alors ce qu'il peut physiquement expérimenter. Cherchons-nous à comprendre ce qu'il est intérieurement, spirituellement, nous étudions alors ce que l'investigateur peut spirituellement expérimenter. On s'aperçoit alors que l'homme n'est pas uniquement ce qui entre dans l'existence par la naissance et ce qui en sort par la mort ; en plus du physique, on perçoit l'existence d'éléments suprasensibles.

Connaître la nature de ces éléments suprasensibles c'est pénétrer non seulement dans le domaine de la *foi*, mais dans celui du *savoir*. Kant, au crépuscule d'une époque dépassée, a pu écrire : nous pouvons reconnaître l'impératif catégorique, mais concevoir et pénétrer dans le monde de la liberté, de l'existence divine, et de l'immortalité, aucun homme n'en a le pouvoir.

Cette pensée exprime l'expérience d'une époque. La science spirituelle montrera qu'il est possible d'entrer dans le monde spirituel. L'œil armé d'un microscope entre dans un monde parfaitement invisible à l'œil nu, de même l'âme armée des moyens que lui forge la science spirituelle entre dans un monde spirituel fermé à l'âme désarmée. Le monde de l'amour, de la conscience morale, de la liberté et de l'immortalité lui seront aussi accessibles que celui des plantes, des bêtes et des pierres du monde physique. C'est ce que nous verrons dans les prochains chapitres.

Observons les rapports de l'investigateur spirituel avec son public et jetons un dernier regard dans l'antiquité : les symboles que le disciple de l'antiquité devait élaborer agissaient directement sur l'âme. Ce que nous appelons aujourd'hui les forces d'intelligence, de raison n'existaient pas encore. L'action directe du symbole sur l'âme ouvrait le monde spirituel au disciple. Ainsi l'initié antique avait une tout autre position par rapport à son disciple ; celui-ci ne pouvait en effet prouver logiquement ce que le maître lui dévoilait par le moyen du symbole.

Les symboles agissaient en quelque sorte de façon suggestive, contraignante, accaparante ; l'âme ne pouvait s'en défendre. Lorsqu'un symbole incorrect était transmis à un disciple, son pouvoir était tel, qu'il rejaillissait immédiatement sur celui qui l'avait donné ! C'est pourquoi il était extrêmement important que ceux qui, jadis, avaient la vision des mondes supérieurs, puissent éveiller chez leurs disciples une foi et une confiance absolues, qu'ils soient des maîtres authentiques.

S'ils mésusaient de leurs connaissances, le pouvoir qu'ils avaient entre les mains se transformait en puissance maléfique, ce qui explique que l'antiquité connut des moments où les mystères avaient un éclat incomparable et des moments de décadence, lorsque la puissance et la force des initiés étaient employées pour le mal et que ceux-ci

étaient indignes. Tout dépendait à ces hautes époques des rapports des initiés avec leurs disciples. Actuellement, Dieu soit loué ! Cela a changé, mais le changement ne se fait pas brusquement – et il est encore nécessaire que l'initié soit intègre et conscient de sa responsabilité.

S'il l'est, la confiance est alors justifiée. Cependant dans un certain sens, le rapport entre le disciple et l'initié est différent aujourd'hui. Aujourd'hui l'initié doit employer le langage (s'il obéit aux nécessités de son temps) que tout homme intelligent est en mesure de comprendre s'il le veut. On est encore loin du moment où tout homme « en état de voir » devra « obligatoirement » voir.

La raison est aujourd'hui en droit de juger et peser ce qui est possible. C'est pourquoi celui qui s'adonne à la science spirituelle doit y appliquer constamment et librement cette raison. La mission de la science spirituelle est actuellement d'élever l'homme jusqu'au monde spirituel grâce au développement de forces encore cachées, comme la physiologie moderne descend grâce au microscope dans le monde des micro-organismes inaccessibles au savant dépouillé de son instrument.

La raison et l'intelligence ordinaires pourront prouver les données de la science spirituelle comme elles prouvent les données de la physiologie de la botanique, etc. L'intelligence saine et active se dira : tout cela s'accorde admirablement ! Ma raison me dit que cela peut être ainsi ; ce que l'investigateur a à dire peut éclairer le chercheur, il suffit pour le comprendre de se servir de la raison ! Conscient de la mission de la science spirituelle à laquelle il appartient, l'investigateur moderne doit parler à l'intelligence moderne.

Cependant une période de transition intervient ici aussi ; expliquons-nous : il peut se faire que les moyens d'évolution préexistent ici ou là et que les hommes s'en servent de façon inadéquate ; certains pénètrent dans le

monde spirituel avec une pensée impure, un sentiment profane du devoir et une conscience faillible.

Au lieu de devenir de vrais investigateurs spirituels, d'avoir une claire compréhension de ce qu'ils voient, ils ne savent pas reconnaître par eux-mêmes à quoi correspond ce qu'ils ont découvert, et ce qu'ils décrivent est en rapport direct avec la qualité imparfaite et incomplète de leur vision. Comme par ailleurs les hommes n'apprennent que très lentement à se servir de leur intelligence, de leur raison, pour comprendre et peser les dires de ces investigateurs, il est évident que la charlatanerie, la superstition, etc. fleuriront encore longtemps.

L'entrée dans le monde spirituel ne fera pas d'eux des investigateurs spirituels car leur expérience personnelle ne leur permettra pas de savoir si les choses qu'ils voient répondent aux faits réels. Cependant, ces gens parleront du monde spirituel et les hommes qui n'arrivent que lentement et progressivement à se servir des forces de leur intelligence pour comprendre les dires de l'investigateur, tomberont précisément dans ce domaine sous l'influence de charlatans et la superstition connaîtra encore de beaux jours.

L'homme devrait déjà avoir dépassé ce stade.

On aime trop la facilité, on préfère s'adonner à une foi aveugle plutôt que se servir de sa raison, c'est pourquoi des charlatans prennent actuellement encore la place des anciens initiés, en mésusant de leurs pouvoirs et consciemment ou non, lient les hommes, non par la vérité révélée, mais par quelque chose qu'ils tiennent (peut-être) personnellement pour vrai. Nous ne sommes qu'au début d'une évolution, c'est pourquoi cela peut encore se produire.

La raison saine et l'intelligence normale doivent cependant s'appliquer plus qu'en tout autre domaine à la juste critique des affirmations de la science spirituelle. Si

l’on tombe sur des charlatans, on ne peut s’en prendre qu’à soi-même. Or, la charlatanerie a déjà fait beaucoup de mal, et elle continue.

Parler de la mission de la science spirituelle à notre époque, c’est également avoir conscience de cet aspect des choses. Si la raison ne s’applique pas à tout mettre systématiquement en doute, mais réagit sainement, cherchant des preuves logiques, un sentiment naîtra et on comprendra quelle consolation, quelle espérance, la science spirituelle peut apporter dans les heures graves, quelles explications claires elle peut donner des grandes énigmes de l’existence.

Ces énigmes de l’existence, ces problèmes de la destinée peuvent être résolus par la science spirituelle. L’homme apprendra alors ce qui naît et meurt en lui et ce qui par contre est *germe éternel de l’être*.

En résumé l’homme peut se dire aujourd’hui, à condition qu’il ait de la bonne volonté et veuille développer sa force grâce à l’acceptation et à l’élaboration des données de la science spirituelle :

— L’intuition du jeune Gœthe était juste et vraie comme chaque ligne écrite dans sa maturité, comme les paroles qu’il fait dire à son *Faust*, lorsque parle le sage :

« Le monde des esprits n’est pas clos
Tes sens sont muets, ton cœur est mort
Debout ! Baigne, disciple
Ta poitrine terrestre dans l’aurore ! »

Dans l’aurore de l’Esprit !

II

MISSION DE LA COLÈRE

Quand on approfondit la vie de l’âme du point de vue que nous prendrons ici pour l’étudier, l’antique sentence du philosophe grec Héraclite revient toujours en mémoire : « L’essence de l’âme est si vaste que tu n’en découvriras jamais les limites quand bien même tu en parcourrais toutes les routes. »

Nous allons parler ici de la vie de l’âme, non comme on le fait d’ordinaire, du point de vue de la psychologie courante, mais de celui de la science spirituelle. Le fondement solide de la science spirituelle est l’idée que derrière tout ce que le monde livre à nos sens et à notre entendement ; lié aux données des sens, se trouve une réalité spirituelle, source et origine de l’existence extérieure. Elle affirme en outre que l’homme est capable d’étudier cette réalité.

Il a été souvent rappelé en quoi cette science spirituelle se distingue des multiples connaissances actuelles ; cette distinction sera donc rapidement évoquée.

On dit habituellement, dans la vie extérieure et dans la science, que la connaissance a des limites, que telle ou telle chose demeure inconnue parce qu’elle se trouve derrière des frontières inaccessibles à l’homme. Tel, sans nier l’existence d’un monde suprasensible, dira : laissons-le donc tranquille ; puisque l’homme tel qu’il est est destiné à vivre dans le monde matériel et qu’il peut tout au plus se construire des représentations – selon son intelligence, et d’après certaines hypothèses – de tout ce qui se trouve

derrière le monde matériel. Un autre dira, détruisant cette opinion : que nous importe vraiment un monde suprasensible ? Mais la science spirituelle affirme : le contenu du monde est infini.

Si l'homme connaît des parcelles de ce monde grâce à la science, c'est qu'il possède les organes nécessaires à cette connaissance. Jamais il n'aurait su que le monde était plein de couleurs et de lumière s'il n'avait eu des yeux ; jamais non plus, il n'aurait su que le monde est plein de toutes sortes de bruits, s'il n'avait eu des oreilles. Tout organe, tout nouveau pouvoir de perception découvre un nouvel aspect, un nouveau domaine d'investigation du monde. La science spirituelle affirme que les limites de la connaissance peuvent être élargies, que des facultés sont encore cachées au sein des âmes et qu'on peut les en extraire. Exactement comme un aveugle qui a été opéré voit lumière et couleur jaillir là où n'étaient que ténèbres, on peut dire d'une âme dans laquelle les facultés cachées ont été éveillées, que dans le monde où auparavant elle ne percevait que ce que ses sens lui montraient, tout le spirituel qui y est toujours surgit mais demeure invisible à celui qui n'a pas les organes pour le percevoir.

La science spirituelle anthroposophique ne prône pas l'existence de frontières à ne pas dépasser. Elle dit tout au contraire : nous avons à nous transformer afin de pénétrer plus profondément dans le monde, afin d'y faire des expériences de plus en plus vastes. La science spirituelle doit aussi répéter inlassablement qu'un événement important est nécessaire pour que l'homme devienne un investigateur du monde de l'esprit, pour qu'il puisse voir dans ce monde aussi bien que le savant voit dans le sien, grâce à son microscope.

On peut rapporter au monde spirituel ces vers de Gœthe :

Gardant son secret dans la lumière du jour,
la nature ne se laisse point ravir son voile ;
Par la vis ni par le levier
Tu ne pourras lui arracher
Ce qu'à ton esprit elle ne veut pas livrer.

Il n'est pas d'instrument matériel pour le chercheur spirituel. C'est son âme qu'il doit transformer pour en faire un instrument. Il connaît alors sur un plan plus élevé, l'instant grandiose de l'éveil : il voit le monde suprasensible comme l'aveugle opéré voit un monde qu'auparavant il ne percevait pas. Mais, il n'est pas nécessaire aujourd'hui que chacun devienne un investigateur de l'esprit pour reconnaître la vérité de ce qu'enseigne celui qui a atteint l'éveil. Un sens impartial de la vérité, une saine logique y suffisent déjà. Pour acquérir cette science, l'œil ouvert du clairvoyant est nécessaire ; pour reconnaître l'authenticité des faits avancés, il faut une raison naturelle, un sens du vrai qui ne soit troublé par aucun préjugé. C'est dans cet esprit qu'il faut essayer de comprendre les considérations de cet ouvrage, sur certaines propriétés remarquables de l'âme humaine.

Un chimiste, pour faire des expériences doit avoir acquis certaines connaissances, l'investigateur de l'esprit aussi. Il a besoin d'un œil spirituel ouvert pour plonger dans la vie de l'âme et pour l'étudier, il doit être capable d'analyser pour ainsi dire certaines substances d'âme. Cette âme n'est pas à considérer comme une mystérieuse inconnue, traversée de pensées, sentiments et impulsions volontaires ; il s'agit de s'en faire une idée très claire.

L'homme se présente à l'investigateur spirituel comme un être d'une complexité bien plus grande que ne le croit la science extérieure. Ce que l'observation physique voit dans l'homme n'est pour la science spirituelle qu'une partie de

celui-ci : son corps physique. Ce corps, purement minéral, est régi par les mêmes lois et renferme les mêmes substances que le monde des minéraux.

Nous distinguons ensuite, non par une exigence purement logique, mais par l'observation, une seconde partie constituante que nous appelons corps éthérique ou corps de vie. Sans entrer aujourd'hui dans les détails que nous donnons ailleurs, disons que l'homme possède ce corps éthérique en commun avec tout ce qui vit. Celui qui a fait de son âme un instrument d'investigation spirituelle connaît ce corps éthérique ou corps de vie par une observation directe. Non seulement la clairvoyance, mais le bon sens, nous portent à le reconnaître. En effet, observons le corps physique : il est soumis aux mêmes lois physiques et chimiques que le monde minéral.

Quand donc l'action de ces lois physiques se révèle-t-elle ? Lorsque ce corps est sans vie, lorsqu'il est mort ; alors le corps physique, abandonné aux seules lois physiques, révèle ce qu'il est en réalité *sans la vie* : un cadavre. En effet, les lois physiques dissolvent un corps sans vie ; elles anéantissent l'œuvre accomplie par la vie entre la naissance et la mort. Certes, au sein du corps vivant, les lois physiques agissent. Mais si elles ne triomphent pas pendant la vie, c'est parce qu'entre la naissance et la mort, ces forces qui à elles seules feraient de nous un cadavre, rencontrent un adversaire : le corps éthérique ou corps de vie.

Nous distinguons ensuite un troisième élément de l'être humain : le porteur du plaisir et de la peine, du chagrin et de la joie, de l'instinct, du désir, de la passion. Nous l'appelons déjà l'âme. Mais au fond ce n'est pas encore l'âme ; c'en est le support, le corps astral ou corps de sensation. Nous l'avons en commun avec tous les êtres qui ont ce genre de conscience, avec les animaux. Avec lui se termine la « corporéité » de notre être.

Au sein de cette corporéité, se cache ce qui fait de l'homme le couronnement de l'œuvre terrestre, ce que nous n'avons de commun avec aucun autre être. Nos langues possèdent en un seul petit mot quelque chose qui révèle directement cette essence intérieure de l'homme, qui fait de lui le couronnement des créatures terrestres. Un bouquet de fleurs, tout le monde peut l'appeler : bouquet de fleurs ; tout le monde connaît le mot par lequel désigner une horloge, un pupitre, une chaise, une flamme. Mais il est quelque chose qui ne résonne jamais du dehors à nos oreilles pour nous désigner nous-mêmes. C'est quelque chose que seul chacun de nous peut employer du dedans pour parler de lui ; et c'est ce qui est exprimé par ce petit mot : « Moi », « je ».

Jamais ce mot ne vient vers nous du dehors pour s'appliquer à nous. Si vous voulez vous décrire en tant que Moi, il faut que ce soit vous qui prononciez ce mot pour désigner votre être intime. C'est pourquoi les grandes philosophies et religions du passé ont toujours vu dans ce mot le nom inexprimable de ce qui ne peut précisément pas être désigné du dehors, et avec ce mot Moi, je, nous nous trouvons placés au centre de notre individualité, devant cet être intérieur qu'on peut appeler la partie divine de l'homme. Nous ne voulons pas par là faire de l'homme un dieu, pas plus que nous n'appellerions « océan » la goutte que nous retirons de l'océan, bien que nous disons d'elle : elle est de la même substance que l'océan. Le Moi n'est pas dieu, mais il est de la même substance que la divinité qui porte et anime le monde.

Par cette essence intérieure, l'homme prend part à un phénomène du monde qui est l'objet d'une étude approfondie pour la science spirituelle ; ce phénomène fascine l'humanité contemporaine, mais seule la science

spirituelle l'aborde dans ses rapports avec l'homme lui-même. C'est le fait vital qu'on appelle l'évolution.

Quelle fascination ce mot exerce sur les esprits modernes lorsqu'il s'applique aux êtres inférieurs qui s'élèvent par étapes à des degrés supérieurs lorsqu'il évoque ce par quoi l'homme a lui-même passé, depuis les formes de primitives existences jusqu'à son niveau actuel ! À l'égard de l'homme, la science spirituelle attache une importance spéciale à ce mot d'évolution ; elle fait remarquer que, dans la mesure où l'homme est un être conscient, possédant en lui la source interne de son activité, on ne peut comprendre son « évolution » simplement d'après les formes du monde extérieur s'élevant par paliers de l'imparfait au parfait. Ce qui donne la clé de l'évolution de l'homme, c'est qu'il assume lui-même son évolution, étant doué d'une intériorité propre.

On ne peut en rester à une conception de l'évolution qui ne tienne compte que des étapes accomplies ; il faut comprendre qu'il y a en l'homme un devenir. Il est capable de dépasser le degré qu'il vient d'atteindre, et de faire sortir de lui des forces nouvelles qui ne cessent de le perfectionner. Une autre conception de l'évolution est donc nécessaire à l'égard de l'homme. Cette nouvelle conception peut s'inspirer d'un principe appliqué dans un autre domaine, mais que la science spirituelle revendique en l'occurrence. On ne songe guère d'ordinaire que jusqu'au début du XVII^{e} siècle, non seulement les profanes, mais les savants, croyaient encore fermement que les animaux inférieurs étaient engendrés par le limon, par la vase. Cette conception résultait d'une observation superficielle. Puis, au XVII^{e} siècle, le grand savant Francesco Redi proclama : Le vivant ne peut sortir que du vivant.

Attachons-nous à ce principe, bien entendu avec toutes les réserves reconnues aujourd'hui. Personne ne croit plus de nos jours qu'un ver naisse de la vase. Au XVII^{e} siècle,

peu s’en fallut que cette affirmation ne vale à son auteur le sort de Giordano Bruno. Son principe faisait de lui un hérétique. Aujourd’hui, on ne brûle plus les hérétiques, dans nos contrées du moins. Mais on considère comme des déséquilibrés, des fous, ceux qui sont arrivés à une opinion qui contredit les croyances orgueilleusement considérées comme le dernier mot de la science. Telle est la forme moderne de l’Inquisition dans nos pays. Elle n’empêchera pas la science spirituelle de se prononcer sur les phénomènes des mondes supérieurs comme le fit Francesco Redi pour les êtres des mondes inférieurs. Et de même qu’il a soutenu son principe : le vivant ne peut sortir que du vivant, elle soutient à son tour : Le spirituel psychique ne peut être produit que par du spirituel psychique.

Une conséquence immédiate de ce principe dont on sourit souvent comme de la pire folie est : la loi de la réincarnation. Quand on voit, dès le premier jour de la naissance, l’âme et l’esprit filtrer à travers la corporéité, quand d’une physionomie d’abord imprécise on voit se dégager des traits toujours plus personnels, quand on voit percer des gestes individuels et s’éveiller des facultés toujours plus autonomes, la majorité des hommes prend encore ces symptômes pour des manifestations de l’hérédité, de l’atavisme transmis physiquement par les parents.

C’est qu’ici l’observation est aussi imprécise que celle qui attribuait à la vase l’origine du ver. Notre perception sensible actuelle n’atteint ni l’âme, ni l’esprit dont proviennent les symptômes psychiques et spirituels que nous observons ; c’est pourquoi nous attribuons ces symptômes aux lois de l’hérédité physique. Or, la science spirituelle permet de retrouver des vies antérieures au cours desquelles ont été déposés les germes des facultés qui se manifestent dans cette vie-ci. De même d’ailleurs,

notre vie actuelle engendre ce qui déterminera nos vies futures. « L'esprit et l'âme ne sont engendrés que par de l'esprit et de l'âme ». Le temps n'est pas loin où ce principe sera tout aussi évident que celui de Francesco Redi. Celui-ci ne s'appliquait qu'à un champ limité, tandis que ce qu'affirme aujourd'hui la science spirituelle intéresse tous les hommes, leur révèle qu'ils ne vivent pas seulement une fois, mais qu'ils ont des vies terrestres répétées, que chaque vie terrestre est le résultat de vies antérieures et l'origine de vies futures.

Cette connaissance inspire la confiance dans la vie, la sécurité dans l'action, ainsi que la solution de bien des énigmes qui nous assaillent. L'homme y puisera toujours plus le courage d'affronter l'existence. C'est pourquoi ce principe intéresse tous les hommes.

Mais qu'est-ce qui travaille ainsi d'existence en existence, qu'est-ce qui a pris son origine dans les premières vies terrestres et s'achemine vers l'avenir ? – C'est le Moi humain, ce mot inexprimable pour tout autre être que nous-mêmes. C'est le Moi de l'homme qui allant de vie en vie parachève l'évolution.

Et en quoi consiste cette évolution ? En ce que les trois corps inférieurs de notre être sont transformés par le Moi. – Le corps astral, porteur de nos plaisirs et de nos peines, de nos instincts et de nos passions, doit être purifié par cette action. Représentons-nous un homme dont le corps astral n'est que très peu travaillé par le Moi ; il est encore l'esclave de ses désirs, de ses instincts. Opposons-lui un autre être dont le Moi a discipliné le corps astral au point d'en transformer les instincts inférieurs en principes d'action de haute moralité. Voilà le premier tableau que nous pouvons nous faire de l'action du Moi sur le corps astral.

L’homme peut donc transformer du dedans ses enveloppes, et tout d’abord le corps astral, la sensation. De sorte que, dans l’homme actuel, nous pouvons distinguer la partie de l’âme affective encore en friche, et celle qu’il a transformée par l’action consciente du Moi. Cette partie élaborée du corps astral nous l’appelons le Moi supérieur, le Manas. Quand l’action du Moi devient plus intense, elle s’exerce à transformer à son tour le corps éthérique ou corps de vie. Il en résultera plus tard cette partie du corps éthérique qu’on nomme l’Esprit de Vie. Et si enfin le Moi acquiert un pouvoir jusque sur le corps physique et arrive à le spiritualiser, il engendrera alors cette partie du corps physique appelée l’Homme spirituel, de nature invisible à l’œil sensible.

Nous voyons ainsi comment procède l’évolution humaine : le Moi doit transformer les éléments qui constituent l’être extérieur de l’homme, ceux qu’il a reçus sans que ce soit le fruit de son travail. Nous venons de parler de la transformation consciente du corps astral. Mais, avant que le Moi devienne capable de travailler ainsi consciemment, il a déjà depuis longtemps exercé sur les trois « corps » extérieurs une action inconsciente, ou plutôt subconsciente.

Cette action s’exerce d’abord sur le corps astral, porteur des passions. La partie du corps astral qui a reçu cette influence subconsciente, celle qui est déjà aujourd’hui en nous le résultat d’un travail d’élaboration, c’est la première forme du psychisme humain, – l’âme affective, sensible, l’âme de sentiment. Avant que nous ayons pu entreprendre un travail conscient sur nous-mêmes, sur nos désirs, nos instincts, le Moi a donc façonné le corps astral, pour qu’il devienne porteur de l’âme affective.

Ensuite, le Moi travaille sur le corps éthérique, toujours inconsciemment et il y édifie la partie raisonnable de notre âme, l’âme d’entendement.

Quant au corps physique, l'organe psychique que le Moi y élabore, c'est ce que nous appelons l'âme de conscience. Il y a donc trois activités psychiques qui sont le résultat de ce premier travail du Moi sur notre corporéité : l'âme affective, l'âme d'entendement, l'âme de conscience. Cette âme humaine n'est pas pour la science spirituelle quelque chose de vague, de nébuleux ; elle est l'essence intérieure de l'homme, et consiste encore une fois en une âme affective, une âme d'entendement, une âme de conscience.

Approchons-nous consciemment de ces trois forces de l'âme et tentons de saisir le travail accompli sur elles par le Moi. L'investigateur spirituel connaît cette âme par un regard direct. Mais on peut aussi arriver par la pensée à s'en faire une représentation. Supposons que nous ayons une perception, une impression venue du dehors. Si nous détournons notre regard de la rose, la perception s'arrête, mais nous en conservons l'image. Nous portons en nous l'image intérieure de la rose. Distinguons bien ces deux moments : celui de la perception et celui de la représentation, qui devient possession intérieure de l'âme.

Il est nécessaire de réfléchir à cela, car la philosophie du XIX^{e} siècle a précisément nourri ici les idées les plus incroyables. (Qu'on songe à la philosophie de Schopenhauer, fondée sur ce principe : « Le monde est ma représentation ».) Distinguons donc bien nettement perception et représentation. Pensons à la différence fondamentale qui les caractérise. Rappelons-nous le contact avec un fer brûlant ou sa simple représentation. Pour percevoir, nous devons entrer en contact avec le monde extérieur ; la représentation appartient à l'âme. Nous pouvons tirer une ligne de démarcation bien nette entre les deux mondes, l'intérieur et l'extérieur.

Au moment où nous commençons à représenter, revivre quelque chose d'extérieur, commence alors l'activité de l'âme affective par rapport au corps de sensation (corps

astral). Ce dernier nous communique la perception, car c'est par lui que nous pouvons ressentir la couleur de la rose. La représentation, elle, se passe dans l'âme affective ; de même, c'est là que se forment les sympathies, les antipathies, les sensations affectives, les sentiments, provoqués en nous par les choses. Si nous trouvons que la rose est belle, c'est un sentiment qui appartient à notre âme affective. Que celui qui ne voudrait pas faire de distinction entre la perception et la représentation essaie donc d'expliquer pourquoi un fer rouge brûle alors que sa seule représentation ne brûle pas !

À cette objection, on m'a répondu une fois : on pourrait se suggestionner si intensément que, par exemple, la seule idée d'une limonade nous donnerait déjà dans la bouche le goût de la limonade au point que nous ne pourrions pas bien distinguer entre l'impression qui vient de nous et celle du monde extérieur. À cela on peut répondre : Peut-être peut-on se représenter le goût de la limonade sans que celle-ci soit vraiment présente ; mais quant à étancher sa soif avec une limonade imaginaire, c'est une autre question. Il faudra bien reconnaître la frontière entre ce qui est réellement hors de nous et ce que nous ressentons en nous. Au point précis où l'impression intérieure commence, la sensation n'est plus corps, mais âme, le corps astral (corps des sensations) devient âme affective, âme de sensation.

L'élément qui vient ensuite résulte du travail du Moi sur le corps éthérique : l'âme d'entendement. Nous en parlerons au cours du chapitre suivant sur la « Mission de la Vérité ». Cette âme permet à l'homme de ressentir autre chose que ce que le monde extérieur vient éveiller en lui. Certes, le monde extérieur coopère encore avec le contenu de l'âme d'entendement, mais cette action n'existe que dans la mesure où l'activité de l'âme part de l'excitation du dehors pour la prolonger au-dedans. Nous ne faisons pas

seulement revivre dans l'âme d'entendement ce que nous avons perçu dans le monde extérieur, mais nous y réfléchissons ; les impressions du dehors se prolongent en nous, s'y ordonnent, s'y édifient, se forment en pensées, jugements, contenus de vie intérieure. Cette action de l'âme qui prolonge en elle les excitations venues du monde extérieur est celle de l'âme d'entendement. {2}

Par le troisième élément, le Moi forme dans le corps physique des organes lui permettant de sortir de lui-même et de retourner vers le monde extérieur, avec les jugements, concepts, idées, émotions, qu'il vient d'éprouver intérieurement. Avec ce troisième élément, c'est l'âme de conscience qui apparaît. En effet, elle ne possède pas seulement les expériences vécues sous l'incitation du dehors elle en retire une connaissance qui s'adapte à ce monde extérieur. Si nous élaborons les sentiments que nous ressentons en face des choses, et que nous les façonnons de telle sorte qu'ils nous expliquent l'univers, alors nos pensées, nos jugements, nos émotions même nous donnent la base de notre connaissance du monde extérieur. Par l'âme de conscience, nous approfondissons les mystères du monde extérieur ; par elle, nous devenons des hommes qui savent, qui connaissent.

C'est le Moi qui incessamment travaille dans ces trois domaines à la formation des trois éléments de l'âme. Et plus il travaille et libère ces forces latentes, plus il adapte ces trois éléments du psychisme à leur tâche, et plus l'homme progresse dans son évolution. Le Moi est le principe actif d'une évolution autonome, créateur d'un progrès qui s'effectue dans l'âme d'incarnation en incarnation. Grâce à lui, l'homme ne se contente pas de constater l'évolution, il y collabore. La transformation opérée par le moi est en effet un élément de l'évolution.

Ce Moi nous apparaît comme une sorte d'épée à deux tranchants. Il est en effet d'une part dans l'être humain le

seul élément qui puisse faire de lui un homme au vrai sens du mot. Nous n'aurions aucune prise sur le monde extérieur, nous serions confondus avec lui, si nous ne possédions pas ce centre en nous. C'est dans ce centre que nous saisissons nos concepts, nos idées, c'est là qu'ils prennent conscience d'eux-mêmes ; l'existence de ce centre nous permet de recevoir du monde extérieur des stimulants, des impulsions toujours plus fortes. Nous sommes d'autant plus riches intérieurement que les frontières de ce Moi s'élargissent, d'autant plus des humains que ce centre, s'élargissant et s'enrichissant, devient plus vivant. Au cours de nos existences successives, le Moi prend un caractère propre, et plus il rayonne sa personnalité, plus il est humain. Plus intense est le Moi, plus accompli est l'homme en tant qu'homme.

L'un des aspects du Moi nous impose donc le devoir d'évoluer, de tout faire pour accroître la richesse et l'étendue de ses vues. Mais il y a aussi un revers à ce progrès du Moi vers un contenu toujours plus grand, et c'est l'égoïsme ou amour de soi. Certes si l'homme considérait l'égoïsme comme la chose à fuir, s'il en faisait sa bête noire et déclarait qu'il ne faut pas avoir de désirs ou d'intérêts personnels, ce serait naturellement un très mauvais excès, comme est mauvais tout mot dont on fait un mot d'ordre. La mission de l'homme est, en fait, d'enrichir son Moi, ce qui ne veut pas dire s'adorer soi-même. Or, quand cela se produit, le Moi s'endurcit, il s'enferme au sein de ses richesses. L'homme perd alors tout contact avec l'univers. Son enrichissement le conduit à ne plus avoir d'échanges avec le monde, et il dépérit lentement, car en cherchant à enrichir son Moi, il l'emprisonne. L'homme s'appauvrit par cette caricature de l'évolution du Moi, l'égoïsme appauvrit et ravage.

Ainsi le travail du Moi sur la triple activité de l'âme est une arme à deux tranchants. Il doit devenir un centre

toujours plus plein, plus riche, plus fort, plus intense, mais tout ce qu'il acquiert, il doit le remettre en harmonie avec ce qui vit dans le milieu qui l'entoure. En même temps qu'il grandit au-dedans, il doit aller vers toute existence et confluer avec elle. Il doit être un Moi dépouillé de Soi. Il faut que le Moi possède ces deux aspects qui semblent se contredire pour que l'homme s'élève vers une harmonisation qui lui apporte l'apaisement, ainsi que vers le progrès et le salut de toute existence. Et il ne peut travailler sur les trois forces de l'âme qu'en tenant compte de ce double caractère de l'évolution humaine.

Tandis que le Moi travaille à ces trois formes de l'âme, il s'éveille lui-même progressivement.

Vivre c'est évoluer. Ces trois éléments de l'âme ont évolué l'un après l'autre et sont aujourd'hui à des niveaux très différents. Le plus fort, parce que le plus ancien, est l'élément appelé : âme affective, âme de sentiment. Elle est la somme de nos joies, de nos peines, de nos plaisirs, de nos instincts, de nos passions, de nos humeurs – bref, de tout ce qu'éveille immédiatement en nous le monde que nous percevons. C'est un niveau encore assez inférieur de l'évolution. Le Moi n'y est pas encore pleinement éveillé à l'existence.

Il ne devient plus distinct qu'en prolongeant ces sensations vers le dedans. Au fond, on peut dire que dans l'âme de sentiment, le Moi couve sourdement. Il ne peut presque pas être perçu dans cette âme affective, traversée de vagues émotionnelles. Ces vagues le dispersent, lui ôtent son unité. Ce n'est que quand le Moi parvient à édifier l'âme d'entendement en concepts, en idées aux contours précis, en jugements clairs, qu'il acquiert lui-même plénitude et clarté. Mais il n'est parfaitement clair que lorsqu'il atteint l'âme de conscience. La question se pose donc de savoir si, dans cette âme affective, quelque

chose existe qui puisse aider l'homme à s'élever, s'il y a une force éducative qui supplée au Moi lorsqu'il ne peut encore agir par lui-même.

Nous verrons en effet que, dans l'âme d'entendement, quelque chose intervient qui met le Moi à même de prendre en mains sa propre éducation. Mais ce n'est pas encore le cas ici. Il faut donc qu'il soit conduit par une certaine force qui, sans qu'il y prenne part directement, s'empare de l'âme affective. Une force, un élément de cette âme, va nous apparaître sous son vrai jour, dans sa véritable mission : celle d'éduquer le Moi sous ses deux aspects. Or, cette force, – qui choquera, de prime abord – cette force, c'est la colère.

La colère fait partie de ce qui s'allume dans l'âme affective où le Moi couve encore. Peut-on affirmer entretenir un lien conscient avec un être extérieur dont le comportement nous a enflammé de colère ? Représentons-nous la différence qui pourrait exister entre deux êtres humains, tous deux éducateurs. L'un d'eux est déjà si avancé qu'il possède sur sa tâche de clairs jugements intérieurs. Il observe avec une inépuisable patience les fautes commises par son élève. Les trois activités de son âme sont mûres ; il prend calmement et avec réflexion, quand c'est nécessaire, des mesures coercitives.

Il choisit une punition appropriée, sans éclat de passion, mais d'après son jugement pédagogique, inspiré par la conduite de l'enfant. – Chez un autre éducateur, le Moi, moins avancé, ne peut rester calme ; il n'est pas clair. Il ne peut pas réfléchir à ce qu'il doit faire en face d'une faute de l'enfant ; cette faute l'enflamme de colère. Est-ce que cette colère est toujours déplacée en face de l'événement ? – Non, pas toujours. Et c'est ce qu'il faut bien voir. On pourrait dire que la sagesse qui guide notre évolution a prévu que nous aurions à réagir devant un fait extérieur avant d'être capable de trouver la solution juste par un

jugement tiré de l'âme d'entendement et de l'âme de conscience. L'événement extérieur déclenche immédiatement en nous la réplique de l'âme affective.

Si nous ne sommes pas encore assez mûrs pour porter un jugement conforme à l'ordre du monde, notre affectivité, elle, est capable de réagir immédiatement à ce qui nous impressionne. Ainsi la colère peut nous apparaître comme une sorte d'avant-coureur de la présence du Moi que nous posséderons un jour. Par la colère, nous apprenons inconsciemment à ne pas être d'accord avec ce qui ne doit pas être, et ces jugements spontanés nous font avancer vers les jugements lumineux qui émaneront des zones plus hautes de l'âme. Ainsi, dans un certain domaine, la colère est notre éducatrice.

C'est de ce point de vue qu'il faut observer les colères qui s'emparent de l'enfant et de l'adolescent, de ceux dont le jugement n'est pas encore formé. La colère les empourpre quand, dans leur entourage, ils voient quelque chose d'injuste ou de mal fondé qui heurte leur idéal. Cette colère est alors une colère noble. Elle est un sourd jugement inspiré à l'âme de sentiment avant que celle-ci ait la maturité nécessaire pour en faire une pensée claire. Cette colère-là éduque vers la clarté. Car nul n'acquerra mieux dans l'avenir un jugement bien ferme en lui-même que celui qui, par une noble disposition de l'âme, est assez avancé pour s'enflammer d'une sainte colère devant un fait bas, immoral ou injuste. Cette colère a la mission d'élever le Moi de l'homme dans des domaines supérieurs. Telle est la mission de la colère. Elle est en nous un éducateur qui nous conduit tant que nous ne pouvons pas le faire nous-mêmes.

Du fait que l'homme est libre, tout ce qui existe en lui peut naturellement dégénérer. Par conséquent, ce qui l'élève vers la liberté, vers l'autonomie de jugement, peut

aussi dégénérer. En effet, la colère peut devenir rage, nourrissant l'égoïsme aigri. Car tout est possible à l'homme qui doit évoluer librement. Il faut seulement se rendre compte que même ce qui peut devenir mauvais, est une force qui, si elle est mise à sa juste place, est capable de faire avancer l'individu. Parce que l'homme peut pervertir le Bien et faire le Mal, pour cette raison même, s'il fait le Bien, son activité devient conquête de son Moi. De ce point de vue, nous pouvons considérer la colère comme l'aube de ce qui peut mener l'homme à posséder un jour un jugement calme et serein.

Mais si la colère est d'une part l'éducatrice du Moi, elle révèle d'autre part qu'elle peut aussi imprimer au Moi son second caractère – son caractère désintéressé. Qu'est-ce qui émane en effet de notre Moi quand une colère nous saisit devant une action injuste ou absurde ? Une voix parle en nous qui s'oppose à ce que nous voyons s'accomplir sous nos yeux. La colère éclate comme une révolte ; nous nous dressons contre le milieu environnant. Tout le contenu du Moi se renforce. Si nous assistions froidement à une injustice ou à une folie, c'est que le monde extérieur nous serait indifférent. Nous nous perdrions en lui, nous ne sentirions pas l'aiguillon de notre propre Moi. La colère affermit ce Moi, l'appelle à se manifester pour s'opposer au monde extérieur. Mais, en outre, quand cette colère est vraiment noble, le sentiment d'attachement égoïste à notre propre Moi s'en trouve atténué. Il se produit presque comme un évanouissement de la personne dans ce genre de colère, – à moins qu'il ne s'agisse d'une rage égoïste.

En s'opposant au monde extérieur, le Moi s'engourdit lui-même. Les deux aspects fonciers du Moi s'accusent donc sous l'empire de la colère. La colère a ainsi la mission de susciter le caractère personnel de notre Moi tout en transformant cet égoïsme en oubli de soi. Celui qui ressent en lui une sainte colère est plongé dans un état que la

langue populaire a traduit à merveille. Elle a trouvé en effet l'expression « s'étouffer, s'étrangler de colère ». La colère qui se dévore elle-même asphyxie l'âme, c'est-à-dire qu'elle étouffe la vie propre du Moi. Lorsqu'on dit : « La colère l'étouffe », on décrit cette action éducative de la colère qui enlève toute force au Moi. De telles expressions révèlent une fine psychologie.

C'est ainsi que la colère a une double mission éducative : elle affirme le Moi et pourtant le dépouille de son égoïsme tant que ce Moi n'a pas la force de se diriger lui-même. Si tout nous était indifférent avant que nous sachions former des jugements sereins, si l'indignation ne venait pas nous dresser en face du monde extérieur lorsque celui-ci choque nos sentiments, nous ne posséderions jamais un Moi personnel, – ce qui ne veut pas dire égoïste.

Cette colère est en outre l'avant-coureur de quelque chose d'autre encore. L'observation de la vie révèle que celui qui ne brûle pas d'une noble colère en face d'une injustice ou d'une absurdité ne connaîtra jamais non plus la douceur de l'amour véritable. Observer, dans la vie, un être qui s'adonne à ces sortes de colères. Tant qu'il a besoin de s'éduquer par ce moyen, un cœur débordant d'amour se forme en lui en contrepartie, capable d'accomplir le bien par amour. L'amour et la douceur sont l'autre face de la sainte colère. La colère maîtrisée se transforme en amour et douceur. Vous trouverez rarement une main aimante qui n'ait été à certains moments capable de montrer le poing à ce qui la révolte. Ces choses vont ensemble.

Il ne suffit pas de dire : Surmontons nos passions. Surmonter ne signifie pas contourner, éviter, mais transmuer. D'ailleurs, on ne peut sacrifier que ce qu'on a. Pour sacrifier la colère, il faut qu'on l'ait connue dans toute sa force. Pour triompher de quelque chose, il faut l'avoir. Quand la force de la sainte colère passe de l'âme affective à

l’âme d’entendement, elle se transforme en amour et tendresse ; le poing serré par la colère se transforme en main bienfaisante.

C’est pourquoi la colère que nous rencontrons dans la vie a pour mission de conduire les hommes à l’amour. Certes, on peut à juste titre nommer colère divine cette forme de sagesse provoquée par ce qui ne doit pas être. On peut opposer la colère divine à l’amour divin. Mais nous savons que les deux choses vont ensemble et que dans la vie elles se commandent l’une l’autre. L’art offre une illustration poétique de cette loi de la sagesse cosmique. Ce phénomène universel de la colère peut être observé dans un mythe grandiose : c’est le mythe illustré par Eschyle dans son « Prométhée enchaîné ».

Vous connaissez la légende : Prométhée descend de l’antique race des Titans qui succède à la première race divine placée par la mythologie grecque au début de l’évolution terrestre de l’humanité. Ouranos et Ghéa appartiennent en effet à cette première génération de dieux. Chronos (ou Saturne), le Temps, leur succède. Puis les Titans sont eux-mêmes renversés par la troisième génération de dieux, sous la conduite de Zeus. Bien que rejeton des Titans, Prométhée soutient Zeus contre eux. Mais, lorsque Zeus prend la direction du monde sur terre, la race humaine est en train de péricliter. Zeus veut achever de l’exterminer. Alors Prométhée s’indigne et décide d’aider l’humanité à avancer. Il lui apporte la faculté de parler, le pouvoir de connaître le monde extérieur, l’écriture et enfin le feu, de sorte que l’humanité se relève de sa déchéance.

Or, nous voyons, en étudiant le sens profond de ce mythe, que tous ces dons de Prométhée à l’humanité concernent le MOI de l’homme. La légende grecque, si nous y réfléchissons, nous dévoile que la force de Zeus règne dans les âmes en qui le Moi ne peut pas encore s’exprimer. Si

nous remontons en effet le cours de l'évolution de la Terre, nous arrivons à des hommes en qui le Moi couve encore sourdement. Pour se développer, il faut que ce Moi reçoive des forces. Zeus peut bien donner au corps astral tout ce qui le développe jusqu'au Moi non compris. Mais comme il ne peut lui donner ce Moi, étape ultérieure de l'évolution humaine, il décide d'arrêter là la race des hommes. C'est alors que Prométhée procure à celle-ci les facultés qui assurent l'éclosion du moi.

Tel est le sens profond de cette légende. Prométhée est celui qui a permis à l'homme de posséder un Moi, fondé sur lui-même et capable de devenir toujours plus fort. Voilà ce que les Grecs voulaient dire par les dons de Prométhée. Toutefois, nous l'avons vu, si le Moi n'avançait que dans le sens de son enrichissement, en contrepartie il s'isolerait toujours plus et se couperait du monde extérieur. S'enrichir, ce n'est qu'une des activités du Moi. Il faut encore qu'il retrouve le chemin vers le dehors et entre en communion avec le reste de l'univers. Prométhée n'a pu donner à l'homme que ce qui fortifiait le Moi. C'est pourquoi il ameute contre lui les puissances qui règnent dans l'univers et qui le foudroient, car elles doivent tempérer ce Moi, le rendre dépersonnalisé, lui imprimer sa seconde tendance.

En notre âme, la colère a ces deux effets, d'une part d'aiguillonner le Moi en l'opposant à l'univers, d'autre part de le tempérer par l'oubli de lui-même. Le mythe historique de la lutte entre Zeus et Prométhée reproduit ces deux aspects. Le Moi peut grandir grâce aux dons de Prométhée. Zeus agit au contraire sur lui comme la colère qui nous ronge : la colère de Zeus affaiblit en Prométhée la force personnelle du Moi. Pour avoir trop tôt donné aux hommes le feu du Moi, Prométhée est attaché à un rocher et connaît les révoltes magnifiquement décrites par Eschyle. Le représentant du Moi humain faiblit sous le poids de la

colère de Zeus, comme le Moi d'un homme perds sa force et son acuité personnelles quand une noble colère le dévore.

Il est ramené par là à ses vraies limites, ainsi Prométhée, rivé sur son rocher par la colère de Zeus, est arrêté dans l'excès de son activité. Prométhée est enchaîné comme le Moi par la colère qui traverse l'âme. Le propre de la mythologie est de faire revivre en tableaux grandioses des vérités immenses, réalités pour tout individu comme pour toute l'humanité dans son ensemble. Ses frappantes images rendent sensible ce qui s'est passé au fond de l'âme. Dans ce Prométhée rivé au rocher du Caucase, nous voyons un représentant du Moi humain qui, dans l'âme affective, commence à s'éveiller, mais s'y trouve encore enchaîné, afin qu'il ne se détruise pas lui-même tant qu'il n'a pas la raison.

Prométhée sait que Zeus devra faire taire sa colère quand un fils des hommes le renversera. Des mortels naîtra le Moi immortel, – comme à un degré inférieur la colère a pour mission de détacher le Moi de ses chaînes. Et de même que Prométhée prévoit celui qui détrônera Zeus, ce dieu qui déverse la colère sur le Moi humain tant que celui-ci ne doit pas franchir ses limites, de même que Zeus sera détrôné par le Christ, ainsi le Moi personnel qui a été enchaîné par la colère se transformera en un Moi libéré par l'amour, en un amour qui sera la forme évoluée de l'indignation, de la sainte colère. Si ce Moi devient capable de répandre vers le monde extérieur la bénédiction de la douceur, c'est qu'il s'est développé et s'est dégagé de la colère, de même qu'un dieu d'amour qui veille sur le Moi et le fortifie, a subi auparavant la colère de Zeus afin qu'il ne dépasse pas ses limites.

Ce mythe offre donc, jusqu'en sa conclusion, l'image de l'évolution humaine. Il décrit d'une façon vivante, et comme pour toute la terre, ce que chaque homme ressent

en lui, dans son Moi, quand celui-ci, sous l'action d'un maître comme la colère, acquiert la liberté intérieure qui permet à l'amour de s'épanouir. Ainsi, le Moi peut avancer grâce à un défaut, ou plus exactement grâce à la victoire sur un défaut. Nous verrons par la suite comment il s'éduque lui-même dans l'âme d'entendement où s'accomplit la mission de la vérité.

Nous avons vu se confirmer la parole du grand sage de la Grèce, Héraclite : « L'essence de l'âme est si vaste que tu n'en connaîtras jamais les limites, quand bien même tu en parcourrais toutes les routes ! » Si nous ne pouvons immédiatement en sonder toute l'essence, la Science spirituelle nous permet du moins d'en scruter toujours plus profondément l'énigme en dirigeant sur l'âme un regard clairvoyant. Et vraiment, si d'une part il faut dire : l'âme est sans fond, – on peut également nourrir l'espoir de faire reculer les limites de notre connaissance. Plus nous saisissons cette essence si vaste, mieux nous pourrons résoudre les énigmes de la vie.

III

MISSION DE LA VÉRITÉ

En étudiant le jeu concerté des forces de l’âme, la vérité de la sentence d’Héraclite nous est apparue surtout à l’égard de ce qui est le centre le plus intime de l’homme et qui fut notre point de départ. C’est dans son « moi » que l’homme est le plus spirituel et c’est par lui qu’il dépasse ce qu’il a en commun avec les trois règnes naturels : la pierre, la plante, l’animal. Il possède un corps physique comme les minéraux, les plantes et les animaux, un corps éthérique comme les plantes et les animaux, enfin un corps astral comme les animaux. C’est seulement par le Moi qu’il est homme et franchit les différentes étapes de son évolution. Ce Moi élabore les éléments qui le constituent.

Il purifie les instincts, assainit les penchants, désirs et passions du corps astral, il dirige le corps éthérique et le corps physique dans leurs métamorphoses. Mais justement ce Moi que nous cherchons à connaître, cet élément noble peut osciller entre deux abîmes : se concentrer de plus en plus en lui-même et s’endurcir dans l’égoïsme, ou bien se perdre, s’écouler dans le monde sans se fortifier. Par lui, l’homme doit de plus en plus devenir un être qui possède son centre en lui-même. De ce Moi jaillissent les idées, les sentiments, les impulsions volontaires.

Plus ce centre est ferme et riche en l’homme, plus celui-ci peut donner de lui au monde, plus intense est son action, son rayonnement. Si l’on ne peut pas trouver ce centre en soi, on est exposé au danger de se perdre dans une activité

du Moi mal comprise, de s'écouler à travers la vie sans avoir d'action sur elle. Mais, d'autre part, on peut tomber dans l'extrême opposé. De même que l'homme risque de se perdre s'il ne fait pas tout pour fortifier son Moi, il risque, s'il ne s'occupe que de le cultiver, d'aboutir à un égoïsme qui le détourne de la communauté humaine. Le Moi est circonscrit entre ces deux extrêmes.

Nous avons vu, en étudiant l'âme humaine, que l'homme possède par elle les activités du sentiment, de l'entendement et de la conscience. Et nous avons distingué une propriété de l'âme qui exerce une influence éducatrice au sein de l'âme affective : la colère. Si l'on ne s'attachait que superficiellement à ce qui a été dit sur la mission de la colère, on pourrait y faire bien des objections. Mais en descendant jusqu'à la racine de la chose, on verra se résoudre plus d'une énigme.

De quelle manière la colère exerce-t-elle dans l'âme de sentiment cette action éducatrice qui annonce la douceur de l'amour ? La colère conduit souvent à exécuter des actes brutaux, immoraux, méchants. Si l'on ne tient compte que des brutalités injustifiées engendrées par la colère, on se fera une idée fausse de ce qui a été appelé sa mission. Ce n'est pas parce qu'elle peut donner lieu à des explosions blâmables que la colère est une éducatrice, mais à cause de son action sur l'intérieur de l'âme.

Pour rendre présent ce travail de la colère sur l'âme, nous avons évoqué les réactions de deux éducateurs à l'égard d'un enfant qui a commis une faute. L'un d'eux punit dans un emportement de colère, l'autre ne s'emporte pas et reste froid, mais il est encore incapable d'une sage inspiration. Quelle est la différence entre, ces deux comportements ? L'emportement du premier aura agi sur lui comme un feu qui consume l'égoïsme. Car la colère agit comme un poison sur l'amour de soi. Et dans cette âme, nous verrons à la longue s'accomplir une métamorphose

qui la rendra capable d'amour. Chez celui au contraire qui, sans être encore mûr pour exercer un jugement calme, a pourtant froidement calculé la punition à donner, la colère, antidote de l'égoïsme, n'a pas agi. Celui-là deviendra de plus en plus égoïste.

La colère exerce son action dans l'âme, et on peut l'appeler une propriété de l'âme. Là où elle apparaît, elle régularise les manifestations injustifiées de l'égoïsme humain. La colère est nécessaire pour que l'âme grandisse en luttant contre elle. L'âme se perfectionne au fur et à mesure qu'elle maîtrise la colère. Chez celui qui veut exécuter une action qu'il estime bonne et que les obstacles mettent en fureur, la colère agit en réductrice des poussées égoïstes. Elle est donc une propriété de l'âme ayant qualité d'étouffer les forces égoïstes du Moi tout en offrant à celui-ci l'occasion de se fortifier et de grandir en s'élevant au-dessus d'elles, en se libérant d'elles. Ce triomphe du Moi sur la colère s'accomplit dans l'âme de sentiment.

Autre chose se passe dans l'âme d'entendement, que l'on peut aussi appeler âme de raison et de sensibilité.

S'il est des forces de l'âme que nous devons surmonter pour nous perfectionner, il en est d'autres que nous devons cultiver telles qu'elles naissent en nous. Notre âme se fortifie d'autant plus que nous les aimons et que nous nous livrons à elles. C'est le cas pour une force à laquelle nous devons nous donner entièrement, car son effet nous fortifie directement. Cette force, que nous pouvons aimer pour ce qu'elle est, qui enrichit notre Moi sans le personnaliser égoïstement, c'est la vérité. La vérité est l'éducatrice de l'âme d'entendement. Tandis que la colère est une force à surmonter, la vérité, elle, doit être aimée, bien que, comme la colère, elle apparaisse au sein de l'âme. Nulle élévation n'est possible à l'âme qui ne cultive pas en elle l'amour de la vérité.

Quel est donc le caractère de la vérité, pour qu'elle élève ainsi celui qui s'adonne à elle ? La vérité a pour contraires le mensonge et l'erreur. Examinons quels progrès fait celui qui surmonte le mensonge et l'erreur pour obéir à son idéal du vrai. S'il a fallu apprendre à vaincre la colère comme une ennemie dont on triomphe, il faut faire de la vérité son but. Il faut lui vouer son amour et s'unir à elle de tout son être. Et cependant, poètes et philosophes n'ont-ils pas dit avec raison que la vérité totale était inaccessible à l'homme ? Pour Lessing seule la recherche du vrai est d'ordre humain. Il décrit la vérité comme une déesse lointaine dont l'homme peut s'approcher mais qu'il ne possédera jamais. Plus on avance dans la recherche supérieure du vrai, plus l'âme s'élève.

Mais comme cette élévation et cette recherche sont infinies, et que le mot de vérité implique de multiples significations, on agira raisonnablement en ne parlant que de ce qui est du devoir de l'homme : développer le sens du vrai et ouvrir son esprit à la vérité. Il n'est donc pas question ici d'une vérité unique, absolue. Nous voulons étudier sous son véritable jour l'idée du vrai et il va nous devenir clair que l'homme, en développant en lui ce sens du vrai, emplit son être intime d'une force qui le porte en avant et le mène à un Moi dépouillé d'égoïsme.

Les hommes cherchent le vrai. Lorsqu'ils se sont efforcés d'expliquer leur vision des choses, en quelque domaine de la vie que ce soit, ils se sont le plus souvent exprimés d'une manière contradictoire. En observant ces vérités opposées, on pourrait croire que leur recherche du vrai les mène à des opinions contraires. Mais une vue impartiale des faits, montre pourquoi, tout en recherchant le vrai, ils arrivent à des convictions qui se contredisent.

Expliquons-nous par un exemple. Le célèbre homme d'affaires américain Harriman est mort récemment. Il était un des rares de son espèce à s'intéresser à des idées

humaines générales. Dans les aphorismes, retrouvés après la mort de ce chercheur de vérité, on a découvert cette sentence : « Nul homme n'est irremplaçable en ce monde, et pour celui qui disparaît on peut trouver facilement un remplaçant. Si je dépose mon travail, quelqu'un d'autre le reprendra. Les trains circuleront comme auparavant, les dividendes n'en seront pas moins répartis ; et au fond, il en est de même pour chacun ». Ainsi, cet homme a conçu une vérité généralement valable : « Personne n'est irremplaçable ».

En face de cette opinion, plaçons celle de Hermann Grimm. Lorsque mourut l'historien Treitschke, il écrivit : « Maintenant que Treitschke est parti, on découvre ce qu'il a fait. Personne ne peut occuper sa place et poursuivre la tâche qu'il accomplissait. Il semble que, dans les milieux où Treitschke enseignait, tout soit changé ». Il est intéressant de remarquer d'ailleurs que Grimm n'ajoute pas : Et il en est de même pour chacun.

Voilà deux vérités diamétralement opposées. D'où cela vient-il ? D'abord un fait est net. Remarquez que l'Américain a dit : « Un autre pourra reprendre mon travail ». En établissant sa vérité, il pense à lui et ne se détache pas de lui-même, tandis que Grimm est parfaitement objectif et délié de lui-même dans le jugement qu'il porte sur Treitschke. Or, une première condition de la recherche du vrai, c'est de ne pas être attaché à soi-même. Si l'on s'en rend compte, on comprendra laquelle des deux opinions est la vraie. Par exemple, quand Gœthe a déposé son travail, qui a pu le lui reprendre des mains ? Nous pouvons déjà conclure de ces remarques que c'est nuire à la vérité que de la rechercher sans pouvoir se détacher de soi-même. Car la vérité peut-elle être jamais l' « opinion » de quelqu'un sur quelque chose ?

Une opinion est une sorte de reflet, d'image, que nous nous faisons du monde extérieur dans notre pensée. Est-ce

que l’observation, la remarque faite sur un événement du monde extérieur, est nécessairement exacte ?

Si nous prenons la photographie d’un arbre dans un paysage et que nous montrions ensuite cette image, donnons-nous une vraie reproduction de l’arbre ? Nous n’en donnons qu’un côté, nous ne donnons pas la vérité complète. Comment quelqu’un qui n’a pas vu l’arbre peut-il s’en faire une idée plus exacte ? En voyant quatre photos prises de points différents, et en comparant entre elles ces images. La représentation qu’on se fait de l’arbre se libère alors d’un point de vue unique. Appliquons à l’homme cette méthode de comparaison. Ce qui remplace ici les divers clichés, c’est le travail personnel de l’homme, qui se libère de son point de vue spécial, conditionné par sa personnalité. Si l’on prend conscience de ce facteur personnel, on arrive à le compléter, comme dans le cas des photos, en le comparant aux autres. La première condition du sens de la vérité, c’est de pouvoir prendre conscience de ce qu’est la limite du point de vue personnel et de s’en libérer.

Si l’homme d’affaires américain s’était détaché de lui-même, il aurait compris qu’il existait une différence entre lui et un autre homme, et n’en serait pas resté à un point de vue borné, le seul que puisse atteindre celui qui ne franchit pas ses limites personnelles. On comprendra donc que les divergences concernant la vérité ont leur source dans l’ignorance des limites que l’opinion personnelle inflige à l’effort humain. Cet exemple nous explique d’où vient cette opposition entre les multiples vérités énoncées.

Prenons maintenant un exemple plus éloigné, mais qui nous mènera à une compréhension plus profonde. Lorsqu’on veut comprendre ce qu’est la beauté, on étudie l’esthétique, la science qui nous enseigne les formes du beau. Nous rencontrons la beauté dans le monde extérieur.

Mais comment parvenons-nous à démêler ce qui est vrai au sujet du beau ? – Il faut apprendre, là aussi, à dépasser les limites que l'individualité a tracées autour du sentiment personnel du beau. Prenons le cas, par exemple, d'un esthéticien du XIX^{e} siècle, Solger. Il a cherché à comprendre la nature du beau dans sa vérité. Il s'est bien rendu compte que le beau apparaît évidemment au moyen du monde physique extérieur. Mais son idéalisme était limité et il ne trouvait de beauté dans une œuvre que si son contenu était spirituel. C'était un esprit qui voulait expliquer les phénomènes sensibles par l'existence du monde suprasensible, sans se rendre compte, à cause des préjugés dont il ne pouvait se dépouiller, que la réalité sensible a, elle aussi, une existence qui se justifie.

Un autre esthéticien, Zimmermann, arriva à prouver juste le contraire. Autant Solger voulait fonder l'esthétique sur un théosophisme mal compris, autant Zimmermann en tenait pour l'esthétique d'un anti-théosophisme aussi mal compris d'ailleurs. Il ne comprenait le beau qu'en fonction de la symétrie ou de l'antisymétrie, de l'harmonie ou de la dissonance. Son esthétique était également fausse, parce qu'esclave d'un point de vue. Toute recherche du vrai souffre du fait que l'homme oublie qu'il doit se détacher de soi dans son effort. Ce détachement ne peut s'accomplir que par étapes. La vérité a donc ceci de caractéristique que d'une part, elle résulte de la recherche du Moi réalisant son besoin de vérité, et que d'autre part, elle n'est objective que lorsque cette recherche s'est entièrement dépouillée d'égoïsme, de point de vue personnel.

Quand l'homme s'affirme dans le monde, c'est son égoïsme qui agit. S'il s'enflamme de colère contre celui qui l'empêche de réaliser ce qu'il tient pour bon, c'est son amour-propre qui s'exprime. Il faut dompter cet égoïsme pour accéder à la vérité. La vérité vit en nous, mais en même temps elle nous dégage de nous-mêmes. Nous ne

sortons de cette impasse qu'en lui vouant un amour sans réserve. Si les instincts, passions et désirs de l'âme affective qui doivent être purifiés avant que se développe la recherche du vrai s'immiscent dans cette recherche, la vérité qu'on obtiendra restera partielle, soumise à un point de vue personnel.

L'amour est la seule passion qui puisse subsister dans la recherche de la vérité. La vérité est un but très élevé. Aussi l'homme n'a-t-il accès à elle, sous la forme indiquée, que dans le domaine limité des mathématiques.

En effet, les hommes, aujourd'hui, se sont mis d'accord dans la recherche du vrai, sur le terrain des mathématiques, des nombres, du calcul. Là, les désirs, les instincts sont domptés, ils font silence. Pourquoi tous les hommes s'accordent-ils sur le fait que trois fois trois font neuf et non pas dix ? Parce que leurs passions, à ce moment-là, font trêve en eux. Il devrait en être de même pour toute recherche du vrai. Les hommes arriveraient à une entente au sujet des vérités suprêmes si vis-à-vis de celles-ci, ils étaient aussi mûrs qu'en face des vérités mathématiques. Mais les vérités mathématiques sont gravées au fond même de notre structure ; nous les trouvons inscrites en nous ; et c'est pourquoi elles ne suscitent plus ni doute ni contradiction. Cent, mille avis contraires, ou plus encore, le nieraient, nous n'en croirions pas moins que trois fois trois font neuf, parce que nous le saisissons en nous-mêmes. Les avis contraires peuvent être ramenés à cette vérité commune. Nous remplissons ici la condition suprême de la recherche du vrai : nous n'y mettons rien de nous ; nous ne nous accrochons pas à notre opinion, mais nous nous ouvrons au vrai spirituel ; l'harmonie en ce domaine règne entre les hommes.

Considérons donc la vérité comme ce qui réside au fond le plus intime de nous-mêmes ; elle unit les hommes parce

qu’elle jaillit et brille des profondeurs de chaque âme.

On comprend alors que la vérité soit ce qui guide les hommes vers l’unité et la compréhension réciproque. Ainsi la vérité révèle sa mission morale : elle éduque à la justice, elle conduit aussi à l’amour comme un guide à suivre au lieu d’avoir, comme pour la colère, à le vaincre. Sa mission est de se faire toujours plus aimer, alors que celle de la colère était d’être obstacle et aide dans la mesure où on la surmontait. La vérité est une déesse sévère, qui exige de régner, d’être le centre d’un amour exclusif. Dès l’instant où l’on se préfère à elle, elle se venge. Le poète anglais Coleridge a dit très justement : « *Qui aime le Christianisme plus que la Vérité verra bientôt que c’est sa secte chrétienne qu’il préfère au Christianisme et que finalement, c’est encore lui-même qu’il aime plus que sa secte* ».

Cette phrase contient un sens profond, elle montre que si l’on ne sacrifie pas tout à la vérité on aboutit fatalement à un égoïsme avilissant. Il n’y a qu’un amour qui détache le Moi de lui-même – c’est l’amour du vrai. Dès l’instant qu’on lui préfère autre chose, on tombe dans l’égoïsme. La vérité ne dépend de personne. Seul la trouve qui se voue à elle. Qui aime une chose non parce qu’elle est vraie, mais parce que son opinion personnelle lui dit qu’elle est vraie, devient anti-social. Il s’exclut de la collectivité, de l’universalité humaine, pour se refermer sur une possession de son âme. Il devient intolérant. Il ne peut supporter que quelqu’un cherche la vérité par un chemin autre que le sien. Tous les conflits de la vie sortent de là. Car on s’efforce de mettre des pierres sur le chemin de qui parvient à une autre opinion que la sienne.

Si la recherche désintéressée de la vérité mène à la compréhension mutuelle, l’amour d’une vérité personnelle

incitant à détruire la liberté d'autrui, aboutit à l'intolérance.

La vérité éclôt dans l'âme d'entendement. Seul un être pensant peut chercher la vérité. Rendons-nous bien compte que, par ce fait, tout le domaine de la vérité se divise en deux parties.

La vérité existe sous deux formes : celle à laquelle nous parvenons en observant le monde extérieur, en étudiant la nature sous tous ses aspects, pour en connaître les lois. Quand nous embrassons du regard le champ de notre expérience, nous arrivons à une certaine forme de vérité qu'on peut appeler la vérité de réflexion. Nous savons que la nature est saturée, pénétrée de sagesse. La sagesse vit dans la plante. Lorsqu'elle remonte à l'idée de la plante, notre pensée accapare cette sagesse. Elle refait le chemin inverse de la création, et nous permet de communier avec la sagesse de cette création. Telle est la vérité qui se livre à nous dans la réflexion.

Mais il existe d'autres vérités, pour lesquelles il faut sortir de ce que nous offre la vie extérieure. Nous savons déjà que l'homme peut, par sa pensée, découvrir des lois qu'il n'a pas trouvées telles quelles dans le monde extérieur. Quand il fabrique une horloge, par exemple, la loi de l'horloge ne lui a pas été révélée par la seule réflexion sur le monde donné, car celui-ci n'offre nulle part un assemblage de lois semblable à celui d'une horloge. Il y a donc des vérités qui sont le fruit de notre esprit créatif, inventif, et non de notre seule réflexion sur le donné. C'est la seconde sorte de vérité ; les vérités de cette sorte forment avec les premières deux domaines bien délimités.

Comment les dernières sont-elles vraies ? Comment avoir la preuve que le plan d'après lequel l'horloger veut construire sa montre est juste ? Nous adopterons pour vraie l'idée de l'horloger, son plan, quand nous verrons que

l’œuvre réalisée répond bien au but proposé. Il faut que les fruits de notre pensée créatrice soient confirmés par les faits, que ce que nous imaginons corresponde ensuite à la réalité. Les vérités anthroposophiques sont de cette nature. On ne peut les tirer tout d’abord de la simple expérience externe.

Rien d’extérieur, par exemple, ne peut nous confirmer une vérité comme celle de la réincarnation. Pour accéder à cette vérité, il faut s’élever au-dessus de l’expérience externe. Il faut pouvoir saisir en son âme une vérité que le monde extérieur ne nous enseigne pas, bien qu’elle vienne se réaliser en lui. On ne peut pas prouver cette vérité comme on prouve les vérités apportées par la réflexion sur les choses. On ne peut la prouver qu’en montrant son application dans la vie. Quand on observe attentivement la vie avec la connaissance que l’âme revient toujours, quand on étudie tout ce qui se passe entre la naissance et la mort, cette idée se montre féconde, elle donne de la force à la vie. Nous sentons que cette idée est féconde quand, par exemple, nous nous disons que l’âme que nous devons aider à développer chez un enfant a toujours existé et vient reprendre son travail. La vérité se laisse deviner ici à travers la réalité extérieure ; l’idée se montre féconde. Que les idées qui naissent en nous soient vérifiées par les faits, c’est la preuve de leur exactitude.

Ces vérités qui ne naissent pas de l’observation sensible, on ne peut pas en faire la preuve comme pour les vérités tirées des faits. Seule la réalité les confirme. Il y a une grande différence entre le fait de prouver des vérités du premier ou du second ordre. Ces dernières sont saisies par l’esprit et confirmées ensuite par l’observation extérieure.

Comment ces deux sortes de vérités exercent-elles leur action éducatrice sur l’âme humaine ? Il y a en effet une grande différence pour l’homme si sa pensée se borne à

refléter des faits, ou bien si elle engendre ses idées par elle-même. Nous disons à bon droit, lorsque nous étudions la sagesse de la nature et que nous avons créé en nous un reflet, une image de cette sagesse, que nous atteignons la raison des choses ; l'esprit créateur de la nature se reflète dans notre conception de la nature. Mais notons cette différence : si, dans la nature, la sagesse a une activité créatrice, dans le cas des vérités réfléchies, nous ne reproduisons plus qu'un écho, un reflet de cette sagesse. Aucune activité créatrice n'existe plus dans ce reflet ; et même, dans cette perception passive, notre Moi s'affaiblit, se paralyse. Le monde sensible pénètre dans un Moi qui n'a rien à lui opposer.

Il n'y a rien comme ce genre de pensée exclusivement réflexive pour donner au Moi le sentiment du vide, du désert, de l'hostilité du monde envers lui. L'homme devient un froid égoïste quand il ne fait rien de plus qu'explorer ce qui est autour de lui. À quelle fin désire-t-il posséder cette vérité ? Peut-il la donner aux dieux ? S'il se limite à ces vérités réflexives, c'est qu'il veut accaparer la science, l'accumuler en lui. Il veut faire du monde l'objet de sa vérité, car il traverse ce monde comme un solitaire, tout ce qui est humain lui est étranger. Son âme se dessèche et s'appauvrit ; son esprit prend des particularités, des originalités qui lui rendent difficile toute communication avec ses semblables. Plus l'homme se livre exclusivement à cette manière de reproduction du monde sensible, plus son âme devient stérile.

Essayons de nous représenter comment l'âme se dessèche par cette activité réflexive. Nous voici dans la nature. Nous y rencontrons des plantes. Elles sont le témoignage de la force productrice, de la sagesse dont elles sont une émanation. Si un artiste les observe, il s'ouvre de toute son âme à ce que lui offre cette création de la nature. Il ne la reflète pas simplement dans sa

pensée, mais il laisse agir sur lui cette force créatrice. Et il produira une œuvre d'art qui ne sera pas seulement la reproduction de ce qu'il a compris, mais qui prolongera l'action créatrice. Voici maintenant un autre homme qui, en face de la plante, cherche à percer la structure de pensée de ce qu'il voit.

Il filtre la réalité, et en même temps, il la dessèche. Or, quand une âme a extrait ainsi une idée de ce qu'elle observait, cette idée ne vit plus dans l'âme, qui devient inerte d'ailleurs. Elle peut encore, certes, couper cette idée en quatre. Mais on tombe dans l'absurde. L'image est devenue un cliché qui n'évolue plus. Au contraire, la pensée créatrice rend l'homme productif par lui-même. Il voit la vie faire mûrir et réaliser ses idées. Il pense comme a pensé la puissance créatrice elle-même en créant la nature. Il dépasse la simple observation pour tirer de sa propre âme ce que l'observation seule ne peut pas donner.

Toutes les vérités qu'on trouve dans la science spirituelle sont de cet ordre ; l'âme y est toujours active. Toute pensée réflexive à l'égard de ces vérités ne peut que se tromper, ne peut conduire qu'à une illusion. Pour les pensées créatrices, il n'en va pas de même.

Toutefois, le domaine à l'égard duquel l'homme peut trouver la vérité par son activité créatrice est relativement étroit. Devant la sagesse créatrice de l'univers, il ne peut que bredouiller. Innombrables sont les éléments du donné sensible que notre pensée peut reproduire, tandis que le champ des vérités que nous pouvons saisir grâce à la pensée créatrice est bien étroit. En revanche, les forces productrices sont susceptibles de progrès ; l'âme prend de la vigueur et de l'ampleur. Elle se divinise quand elle recrée en elle ce qui est essentiel dans l'action créatrice divine, tandis que la seule réflexion sur le donné, l'exploration du connu, la mènent infailliblement à l'abstraction : desséchée, elle ne peut plus trouver sa nourriture, tandis

que la vérité conquise hors du champ de l'expérience sensible est créatrice ; elle confère à l'homme, au sein de l'univers, par sa force intrinsèque, une participation active à l'avenir.

Le passé ne peut être l'objet que d'une pensée reproductrice. La pensée constructrice, créatrice, est toujours germe d'une réalisation de l'avenir. Par elle, l'homme s'implante dans l'avenir. Il étend la force de son Moi, de ce point du présent vers le futur. La pensée créatrice est donc une libération du passé. Celui qui entre ainsi lui-même en action dans la lutte pour acquérir la vérité, se rend bientôt compte que la pensée réflexive l'anémie et remplit son esprit d'un pâle réseau de concepts et d'abstractions exsangues. Il peut même arriver à douter de jamais participer par la pensée à ce qui se passe dans le monde. Il peut se sentir repoussé hors de la réalité et condamné uniquement à jouir des vérités spéculatives.

Par contre, les vérités que nous redécouvrons par notre imagination créatrice, et dont la vie nous donne confirmation, apportent à l'âme plénitude et chaleur, la comblent d'une force jeune à chaque degré de la vie. L'homme se sent bienheureux lorsque empli de telles idées, il se tourne vers les phénomènes de la vie et se dit : non seulement je comprends maintenant ce que je vois, mais je peux même l'expliquer parce que j'en ai porté en moi l'idée originelle. C'est alors que nous pouvons aussi appliquer à l'homme les vérités de la science spirituelle. Si nous n'avions que la pensée réflexive, nous ne pourrions jamais le comprendre, mais quand nous possédons les unes nous comprenons de mieux en mieux l'autre, l'Univers nous intéresse chaque jour davantage, nous renforçons notre lien avec lui.

Ce qui explique la félicité, la satisfaction éprouvées en face des vérités que la vie vient confirmer, en face des vérités de la science spirituelle, c'est que nous les avons

connues intérieurement avant de les voir confirmées par la vie. Nous nous sentons peu à peu intimement mêlés aux phénomènes de l'univers ; nous les vivons du dedans. Et pour entrer ainsi en eux, nous sortons de nous-mêmes, au lieu d'aboutir, par la pensée réflexive à un égoïsme raffiné.

Pour voir se confirmer les vérités auxquelles nous arrivons par activité interne, il faut d'abord les avoir ; il faut sortir de soi-même, pénétrer dans le champ de la vie et y chercher leurs manifestations. C'est ainsi que les vérités qui nous libèrent de nous-mêmes développent le mieux en nous le sen du vrai. C'est cette idée du vrai qui anime tout véritable chercheur, c'est elle qui vivait profondément en Gœthe lorsqu'il s'écriait : « Ce qui est fécond, cela seul est vrai ! »

Gœthe savait aussi que l'homme doit pleinement adhérer à la vérité pour qu'une compréhension des autres hommes soit possible ainsi qu'une entente avec eux. Rien ne sépare plus les hommes les uns des autres que de perdre le sens du vrai. Une sentence de Gœthe s'applique ici aussi : « On ne peut pas réfuter une doctrine fausse, car elle repose sur la conviction que le faux, c'est le vrai ».

On pourrait naturellement objecter qu'on peut toujours réfuter l'erreur par un raisonnement logique. Ce n'est pas ce que pense Gœthe ; il est convaincu qu'une conception fausse ne sera jamais pleinement réfutée par la logique et il pense que l'application pratique et féconde de la vérité à la vie devrait être l'unique gouvernail de l'homme dans sa quête du vrai. C'est parce qu'en son âme Gœthe était si uni à la vérité qu'il a pu esquisser ce beau drame, « Pandore », qu'il commença d'écrire en 1807. Cette « Pandore », bien que fragment, c'est de l'art le plus mûri, le plus grandiose. Quand on la laisse agir sur soi, on se dit : elle est restée un fragment, mais chaque vers est si noble et si puissant qu'elle reflète l'art le plus pur. Il suffit de remarquer quel

ton différent ont les personnages qui représentent une impulsion, une passion ou les personnages de caractère plus retenu.

« Pandore » nous montre que Gœthe était capable de s'élancer vers le sublime, mais qu'ensuite il s'essouffle. La tâche était trop vaste pour être complètement réalisée, mais suffisante pour pressentir à quelle profondeur Gœthe plaçait le problème de l'éducation de l'âme. Il a vu tout ce que celle-ci doit vaincre pour s'élever, et que nous avons étudié au sujet de la colère, du Prométhée enchaîné, et ce que nous venons de dire à l'égard de la seconde éducatrice de l'âme humaine, la vérité. Ces deux forces sont apparentées dans leur action sur l'âme, et l'expression même qu'elles donnent à la physionomie humaine le révèle.

Comparez le visage d'un individu sous l'empire de la colère ou bien sous l'empire d'une vérité qu'il découvre. Dans le premier cas, son front se plisse sous la poussée intérieure. Celles-ci agit comme un poison, paralysant l'égoïsme qui voudrait anéantir tout ce qui l'entoure ou qui s'oppose à lui. Le poing serré exprime le Moi qui se replie, se concentre en lui-même. Comparons à cette physionomie le visage de celui qui découvre une vérité. Quand il en voit briller la lumière, il plisse aussi le front, mais c'est sous l'effort de l'âme pour s'élargir, du Moi pour pénétrer dans le monde qui l'entoure, pour le comprendre, l'absorber. Ses yeux brillent aussi, mais de la lumière des secrets qu'il découvre ; ils percent la réalité. L'individu s'élève au-dessus de lui-même : il ne serre pas le poing, mais tend les mains vers le monde. On voit ainsi s'exprimer les différences. Si la colère emprisonne l'homme en lui-même, la recherche de la vérité le conduit à s'ouvrir au monde et à y pénétrer. Car plus l'homme passe des vérités réfléchies aux vérités d'intuition, plus il pénètre dans le monde qui l'entoure

Dans sa « Pandore », Gœthe oppose des personnages représentant ces tendances de l'âme. Dès le début de Pandore, quelque chose de très symptomatique nous frappe. Dans le premier tableau nous voyons Prométhée entouré des outils que l'homme fabrique. L'activité humaine bourdonne de toutes parts, mais de manière assez primitive et grossière. S'opposant à cette scène, la suivante nous montre l'autre Titan, Epiméthée. Tout ce qui l'entoure semble, jusqu'à un certain point, achevé, parfait, car nous y voyons moins ce que l'homme crée qu'un assemblage de ce que la nature a déjà créé. C'est la reproduction de ce qui existe. La scène de Prométhée présente un spectacle rude et asymétrique. Celle d'Epiméthée montre des forces et des phénomènes naturels, bien ordonnés et symétriques, et, à la fin, un merveilleux paysage.

Gœthe oppose ici les deux frères : Epiméthée réfléchit, Prométhée imagine. Ces deux Titans sont les deux forces de l'âme : la pensée reproductrice et la pensée créatrice. Prométhée dispense des forces encore non modelées mais productives ; ses créations ne sont pas encore aussi parfaites que celles de la nature. Ses formes n'ont pas encore d'harmonie, mais il les a trouvées lui-même. Par contre, Epiméthée, le réfléchi, ordonne symétriquement ce que le passé lui transmet. Il sait jouir des beautés naturelles répandues autour de lui. Epiméthée exprime par ses paroles mêmes qu'il est là pour ressentir les effets du passé et méditer sur eux.

Et nous sentons l'insatisfaction qui en résulte parfois dans son âme. Cet ennui l'accable. À peine s'il sent une différence entre la nuit et le jour. Il a atteint le sommet de la pensée reproductive. Par contre, nous voyons Prométhée surgir de la nuit, le feu à la main, suivi des forgerons qui se mettent à fabriquer des instruments de toutes sortes. Prométhée dit alors quelque chose d'étonnant, qu'on ne peut mal comprendre si l'on connaît Gœthe. Les forgerons

chantent l’activité productrice et disent que, souvent aussi, l’homme doit détruire ; et du même souffle, ils célèbrent le feu.

Celui dont la pensée serait purement reproductrice ne pourrait ainsi louer un élément au détriment des autres, car son regard ne ferait pas de différence entre eux. Or, Prométhée dit alors : « Le plaisir de l’homme actif, c’est de prendre parti ! » Il célèbre le fait que pour agir il faut choisir. Ce qui est juste sera prouvé du fait que ce qui n’est pas juste ne peut pas subsister. Avançons à l’aide de ce que nous pouvons faire, clame aux forgerons Prométhée, l’actif, qui a dérobé la flamme à la nuit, comme du fond de son âme il tire sa vérité de création. Pour lui, le monde n’est pas comme pour Epiméthée, un rêve au cours duquel le jour ne se distingue pas de la nuit. C’est par son travail que, dans la nuit obscure de son âme, il a saisi les pensées qui l’éclairent maintenant. Elles ne sont pas des rêves ; il a donné le sang de son âme pour les trouver.

Libérée, cette âme va vers le monde et se détache d’elle-même. Mais elle court aussi le risque de se perdre. Prométhée ne se perd pas encore, mais les suites de ce qui est borné en lui se font sentir plus tard. Son fils Philéros, chez qui la force d’imagination créatrice dégénère, n’est disposé qu’à tirer une jouissance de ce qui a été créé, tandis que Prométhée est encore en pleine activité créatrice. Philéros se précipite dans la vie sans savoir comment il apaisera son besoin de jouissance. Le fertile souffle créateur de Prométhée n’est pas transmissible à ce fils qui ne peut pas davantage être compris par Epiméthée, lorsque celui-ci veut lui communiquer son expérience de la vie.

Vient ensuite la description grandiose de ce qui résulte de la pensée exclusivement reproductrice. Gœthe rattache l’épisode au fait que Zeus, lorsqu’il enchaîna Prométhée

sur son rocher, envoya Pandore porteuse de tous les dons vers les hommes.

Elle s'avançait vers celui qui, étonné, la contemplait,
parée de dons et de beauté, scrutant d'un fier égard
si, semblable à mon sombre frère, j'allais la repousser.
Mais son cœur ne battait déjà que trop fort
et je reçus, l'esprit ravi, ma noble fiancée.
Aussitôt, du mystérieux cadeau nuptial, je m'approchai
du vase élevé et de belle forme qui était là, clos…

Prométhée avait dissuadé son frère de recevoir ce présent des dieux. Mais le frère l'accepte et l'ouvre, car Epiméthée est d'une autre nature ; tous les tourments des hommes sortent du vase ; un seul reste au fond : l'espérance.

Qui est Pandore, porteuse de tous ces dons ? Elle cache en elle un mystère de l'âme humaine. Tout ce qui reste à qui se borne à cultiver la pensée réflexive, c'est le produit mort, le reflet abstrait de la pensée mécanique forgée par Ephaïstos. Cette sagesse est stérile en face de la sagesse créatrice universelle d'où le monde sort.

Que peut donner à l'homme ce reflet mort de la vérité ? Nous l'avons vu, il est stérile dans l'âme, il la dessèche. Pandore et sa boîte apparaissent comme cette sagesse incapable de créer, qui ne peut que refléter, réfléchir. C'est la pensée purement mécanique, un mécanisme d'idée. Cette sagesse, toutefois, conserve une seule chose. Tandis que l'imaginatif lie son sort à celui de l'avenir, s'oublie lui-même pour se projeter dans l'avenir, le penseur réfléchi conserve au cœur une espérance : celle que tout continue à se réaliser. De l'avenir, il ne connaît que l'espoir, à défaut de l'action. Gœthe comprend profondément le Mythe quand, dans sa Pandore, il fait naître deux filles du mariage

d’Epiméthée et de Pandore. L’une, Elpore, est l’espérance ; l’autre, Epiméleia, prend soin des choses, elle conserve ce qui existe. Tout homme porte en lui ces deux enfants de la vérité morte, abstraite et saisie mécaniquement. De cette vérité, on n’attend pas une création d’avenir. On peut seulement espérer que ce qui est vrai s’accomplisse.

Quand on demande à Elpore si c’est ceci ou cela qui arrivera, elle ne répond jamais que : « Oui ! Oui ! » Si un prométhéen parlait de l’avenir, il dirait : « Je n’espère rien, mais avec mes propres forces, je construirai l’avenir ». Tandis qu’un penseur purement réflexif s’interroge d’une part sur ce qui a été, d’autre part sur ce qui peut arriver, et aux questions touchant la réalisation d’un fait ou de l’autre, il répond comme Elpore : « Oui ! Oui ! » Cette réponse caractérise une des filles de l’âme réflexive dans sa stérilité. L’autre fille classe, ordonne, symétrise ce qui existe ; elle ne peut rien ajouter d’elle-même aux créations de la sagesse divine.

Epiméleia doit seulement préserver de la destruction ce qui existe. Or, comme tout ce qui cesse d’évoluer doit obligatoirement aller vers la destruction, nous voyons toujours croître son souci et, de ce seul élément réflexif naît finalement non pas la fécondité, mais la ruine. C’est ce qu’explique superbement Gœthe lorsqu’il fait de Philéros l’amant d’Epiméleia. Dévoré de jalousie, il poursuit Epiméleia qui ne trouve finalement d’asile contre lui qu’auprès des Titans. La discorde naît entre les amants et Epiméleia clame que celui qu’elle aime veut la tuer.

Tout ce drame montre avec quelle profondeur Gœthe a scruté la nature de ces deux tendances de l’homme vers le vrai. Dans une très belle scène, il établit un contraste entre des forgerons (Prométhée) et des bergers (Epiméthée). Ceux-ci prennent la nature telle qu’elle est. Ceux-là la transforment.

Prométhée et Epiméthée représentent donc, pour Gœthe, ces deux grandes forces caractéristiques des penchants de l'âme vers la vérité. Chacune apporte la ruine si elle prévaut trop exclusivement sur l'autre.

Après avoir montré quelle infortune engendre chaque forme d'exclusivisme, Gœthe fait finalement apparaître la seule conclusion salvatrice possible : une coopération des deux Titans. C'est ainsi que le domaine d'Epiméthée étant devenu la proie d'un incendie, Prométhée, ayant l'intention de démolir tout ce qui est devenu futile et ne convient plus à ses buts, conseille pourtant à son frère de se hâter et d'essayer, par l'effet de sa nature, d'arrêter la destruction. Mais en Epiméthée, le sens de la destruction est éteint. Il est perdu dans une méditation réflexive sur la forme de Pandore dont il rêve. Le dialogue qu'ont alors les deux frères au sujet de Pandore est intéressant :

PROMÉTHÉE

Sa haute silhouette m'apparaît aussi, émergeant de l'antique nuit. Ephaïstos n'en réussira pas lui-même deux pareilles.

EPIMÉTHÉE

Tu fais, toi aussi, allusion à cette fable de son origine ? Elle est née de la race forte des premiers dieux : Fille d'Ouranos, l'égale de Héra, sœur de Zeus.

PROMÉTHÉE

Mais Ephaïstos l'a couverte de ses dons ; D'une habile main il tressa sur sa tête un réseau d'or, Tordant étroitement les fils du fin métal.

L’Aurore, Eos, apparaît alors, précédant le soleil, annonçant la lumière qu’elle a déjà en elle. Elle n’est pas seulement ce qui émerge des profondeurs de la nuit. Elle est le chemin vers ce qui a vaincu la nuit. Prométhée apporte le feu sorti des ténèbres. Cette lumière non naturelle symbolise ce qu’on peut, par ses propres forces, tirer de la nuit. Quand à Epiméthée, il admire ce que donne la vraie lumière solaire, mais comme en un rêve. En lui, l’âme pensante se borne à réfléchir.

Prométhée, en qui l’âme pensante se borne à créer des imaginations, déclare que les hommes de sa lignée ne sont pas seulement faits pour voir la lumière et contempler le soleil, mais pour apporter de la lumière, pour éclairer. Quant à l’Aurore, elle exige des hommes à la fois de faire ce qui est juste et de se montrer actifs. Philéros, après avoir cherché la mort, s’unit aux forces qui le mèneront au salut. Auprès des forgerons, qui accomplissent par l’imagination créatrice une tâche limitée, auprès des bergers, qui prennent les choses comme elles sont, voici les pêcheurs, adonnés à l’élément de l’eau. Nous entendons alors les conseils d’Eos.

L’intention de Gœthe était de montrer par ce drame comment une conception de la vérité, étrangère à tout exclusivisme, satisfait non seulement celui qui la possède, mais tout le genre humain.

La vérité n’est pas faite pour l’individu, mais pour établir des rapports qui unissent les hommes entre eux. C’est la vérité qui peut introduire entre les hommes l’amour et la paix. Alors se transforme aussi dans l’âme l’espérance qui, avant, disait « oui » à tout, mais ne réalisait rien. C’est pourquoi nous devions voir, à la fin du poème, une Elpore transformée, une « Elpore Traseia » disant : « Je ne suis plus une prophétesse, mais j’entre jusqu’au fond de l’âme

humaine, afin que l'homme n'ait pas seulement l'espérance dans l'avenir, mais la force de réaliser ce qui est à la mesure de sa production ; ayez foi en ce que la vérité fait produire à l'âme, car alors seulement naît la pleine, la totale vérité, celle qui réconcilie Prométhée et Epiméthée ».

Je n'ai pu naturellement qu'indiquer rapidement les traits de ce drame. On ne comprend la profonde sagesse enclose par Gœthe dans ce fragment que si on l'étudie à l'aide de la lumière qu'y projette la science spirituelle. Toutefois, je voudrais encore mentionner un détail qui prend aussi pour nous un grand sens. Gœthe emploie dans sa « Pandore » une merveilleuse expression : la sagesse divine du monde qui descend vers nous, et ce que nous acquérons au moyen de notre force prométhéenne, doivent coopérer. Ce qui nous enseigne la nature de la sagesse répandue dans l'univers, il l'appelle le verbe, ce qui doit s'unir à ce verbe, à la pensée épiméthéenne réfléchissant la sagesse, c'est l'action prométhéenne.

Gœthe, avec son expérience si riche de la vie, a voulu montrer ici que le but suprême, l'idéal supérieur, c'est l'union entre le Logos (le verbe) et l'action. Prométhée s'exclame à la fin du poème : « La vraie fête de l'homme, c'est l'action ! » Voilà une vérité à laquelle le pouvoir réflexif de l'âme n'a pas accès.

Ce poème nous donne une idée de l'héroïque désir d'évoluer qui a soulevé un homme comme Gœthe et de la grande modestie de son esprit, qui ne s'est jamais contenté de l'échelon qu'il atteignait. Toute sa vie, Gœthe fut un disciple de la vie. Il a vu que lorsqu'une expérience vous a enrichi, il faut dépasser ce qu'on tenait avant pour vrai. Dans sa jeunesse, alors qu'il commençait à écrire son « Faust », il avait substitué à ce début de l'Évangile : « Au commencement était le Verbe » les mots « Au commencement était l'Action ». C'était le Gœthe

prométhéen, celui qui croyait avancer par un simple épanouissement de ses forces, sans avoir à les féconder par la sagesse universelle. L'expérience de la vie a enseigné au Gœthe mûri que la sagesse du Verbe doit s'unir à l'action. Et Gœthe a remanié son « Faust » au temps où il écrivait « Pandore ».

Il est bon d'ouvrir son esprit au fait que la vérité doit être conquise peu à peu. Il est bon, si l'on veut être un chercheur impartial de la vérité, d'avoir le courage, après en avoir trouvé une, de reconnaître qu'on peut en introduire dans la vie une autre plus forte et plus puissante, et de s'avouer qu'on n'a plus alors de raison de maintenir la première. Il n'y a pas de raison d'en rester à une chose établie ; mais, tout en s'appuyant sur le terrain d'une vérité préalablement acquise, il est bon de puiser à nouveau de temps à autre en soi-même, ainsi que l'a fait Gœthe.

On arrive alors à exprimer toutes les forces qui naissent en soi, et, prenant conscience des vérités acquises, on trouve la juste mesure, l'indication du point de vue plus élevé auquel il faut accéder. Quand se fortifie notre conscience de la vérité, nous devons toujours replonger en nous-même et nous dire comme Gœthe : Bien des vérités conquises autrefois semblent maintenant des songes, des souvenirs ; nous n'en resterons peut-être pas demain à ce que nous pensons aujourd'hui, si nous le scrutons davantage. Gœthe s'est souvent répété les paroles qu'il a appliquées à sa loyale quête de la vérité. Ces paroles, chacun devrait se les redire dans les heures de solitude :

Je ne suis vraiment qu'un pauvre diable.
Car mes rêves ne sont pas vrais,
Et mes pensées n'atteignent rien !

Si nous ressentons cette modestie, nous sommes sur le chemin qui conduit vers l'idéal supérieur, celui de la

Vérité !

IV

MISSION DE LA DÉVOTION

On connaît les paroles par lesquelles Gœthe termine Faust, l’œuvre de sa vie :

Tout ce qui périt
N’est que symbole
L’inaccessible
Est atteint ;
L’indescriptible
Est accompli ;
L’éternel-féminin
Nous élève.

Point n’est besoin de faire remarquer qu’en ce passage l’éternel-féminin n’a rien à voir avec le féminin considéré par opposition au masculin, mais Gœthe emploie une locution des plus anciennes. Toutes les philosophies mystiques – et ces vers sont prononcés justement par ce que Gœthe appelle le chorus mysticus – ont reconnu qu’il existe, dans l’âme, une tendance tout d’abord imprécise vers quelque chose qu’elle ne connaît pas encore, qu’elle n’a pas encore atteint, mais à quoi elle aspire. Ce que l’âme pressent confusément en esprit, à quoi elle aspire et voudrait s’unir, c’est ce que Gœthe, avec les mystiques de tous les temps, appelle l’« éternel-féminin ». Tout le sens de

la seconde partie de Faust confirme cette interprétation des vers sur lesquels l'œuvre s'achève.

On peut rapprocher les paroles lapidaires de ce chorus mysticus de « l'union mystica ». C'est le terme suprême du développement qui fait l'objet de ce chapitre : l'union mystique par laquelle l'âme, s'élevant jusqu'à l'éternel féminin, devient une avec lui.

Nous avons vu, dans les chapitres sur la « mission de la colère » et la « mission de la vérité », que l'âme humaine est en devenir. Nous avons étudié certaines des tendances qu'elle doit s'efforcer de surmonter. La colère, par exemple, peut devenir éducatrice de l'âme par la victoire sur soi-même ; et nous avons exposé d'autre part comment la vérité agit directement, éduquant, transformant l'âme.

L'âme est engagée dans une évolution dont elle ne peut pas entrevoir le but à chaque moment. Nous pouvons à la rigueur considérer dans son état final une chose dont l'évolution est terminée et nous dire : ce que nous voyons là est issu d'un état tout différent. Mais nous ne pouvons parler ainsi de l'âme humaine, qui est au milieu de son évolution, qui est elle-même l'agent de ses transformations. Cette âme, étant donné ce qu'elle a déjà fait, doit sentir ce qui lui reste à faire. Et, consciente d'elle-même, elle doit se demander : « Comment me représenter non seulement ce que j'ai acquis, mais encore son développement à venir ? »

On sait que du point de vue de la Science Spirituelle, l'âme humaine a trois activités principales appelées l'âme sentante ou affective, l'âme pensante ou âme d'entendement et l'âme de conscience. L'âme de sentiment ou âme sentante est tout d'abord ce qui reçoit les impressions du dehors. Elle est cette partie de l'âme qui dirige vers l'intérieur de l'être les perceptions des sens. C'est elle aussi qui transmet les sentiments de plaisir ou de peine, de joie ou de chagrin, éveillés par ce qui nous vient du dehors. Cette âme sentante est tout d'abord celle d'où

montent les désirs, les instincts, les passions qui affectent la nature humaine.

L'homme, dans son évolution, s'élève au-dessus d'elle ; il la pénètre de sa pensée. Dans l'âme d'entendement (deuxième activité psychique), nous n'avons plus à chercher ce genre de sentiment imprécis qui monte en nous des profondeurs, mais un sentiment de plus en plus éclairé par la lumière intérieure de la pensée. Nous voyons également, en cette âme d'entendement, l'activité au sein de laquelle apparaît peu à peu le moi humain, ce point central de tout l'être capable de se transformer en « Moi spirituel » et qui permet de purifier les forces de l'âme ; il est appelé à devenir le maître, le guide des impulsions volontaires, des sentiments et des pensées.

Comme nous l'avons déjà dit, ce moi est à deux faces. L'une des possibilités de l'évolution humaine, c'est que l'homme acquière au centre de son être un noyau toujours plus fort. Il devient alors, pour son entourage et pour son être vivant, une lumière rayonnante dont la source est dans le moi. C'est là un des aspects de l'évolution du moi. L'âme se remplit d'un contenu toujours plus riche, qui la rend de plus en plus précieuse pour le monde environnant, et qui lui confère en même temps une indépendance toujours plus grande.

Cette évolution a son revers : l'amour-propre, l'égoïsme. Un moi trop faible se perd dans la vie qui l'entoure, se dissout pour ainsi dire dans le monde extérieur. Au contraire, le moi qui veut tout transformer en jouissance personnelle, qui est avide de tout amener à lui, pour lui, s'endurcit dans l'égoïsme et l'amour de soi.

Nous avons vu que les instincts primitifs de l'âme, la colère par exemple, peuvent devenir des forces éducatives et seconder le développement du moi, à la condition qu'on les surmonte et qu'on en triomphe entièrement. Nous avons vu que l'âme d'entendement peut être éduquée d'une

manière positive par la vérité, lorsqu'on la possède réellement, lorsqu'à tout instant on la cherche, et lorsque, tout en faisant partie du royaume intérieur, elle nous aide à sortir de nous-mêmes, à élargir notre moi, à le rendre de par sa propre essence toujours plus fort mais aussi toujours plus dépouillé d'égoïsme.

Tels sont donc les moyens d'auto-éducation qui s'offrent à l'âme affective et à l'âme d'entendement.

La question que nous devons maintenant nous poser est celle-ci : existe-t-il une force éducative de cet ordre pour l'âme de conscience, partie la plus haute de l'âme ? Ou encore : quelle activité surgit spontanément dans l'âme de conscience ? (comme les instincts et les désirs surgissent dans l'âme affective). La faculté que l'homme possède dans son âme de conscience par une disposition innée, et qu'il ne peut se donner véritablement à lui-même que dans une faible mesure, cette faculté qui surgit de l'âme d'entendement et pénètre dans l'âme de conscience, c'est la pensée. C'est la force, l'acuité de la pensée. L'âme de conscience ne peut se développer que lorsque l'homme est devenu un être pensant car, pour cette prise de conscience de soi, l'âme doit savoir, doit connaître le monde, doit se connaître. Elle ne peut parvenir à son épanouissement que grâce à cet instrument du savoir qu'est la pensée.

En ce qui concerne le monde extérieur, le monde des sens, la sensation et la perception sont les médiateurs du savoir ; elles nous mènent à connaître ce qui nous entoure : les objets du monde sensible. Encore faut-il, pour cela, qu'on se livre à ces sensations, à ces perceptions. C'est bien le monde sensible lui-même qui nous incite à le connaître et qui nous offre de quoi satisfaire, en le contemplant, notre soif de connaissances extérieures.

Il n'en est pas de même à l'égard des connaissances spirituelles, bases de notre enseignement. Ce qui n'a pas d'expression sensible est tout d'abord inexistant pour la

conscience ordinaire. Quand donc l'homme veut acquérir la connaissance du suprasensible, en pénétrer son âme de conscience, ne trouvant pas extérieurement l'objet de ce savoir, il doit le recevoir d'une impulsion intérieure. Cette impulsion surgit de nous-même ; elle éveille la pensée, l'anime et la pénètre.

Pour que cette impulsion jaillisse de l'âme, elle doit prendre sa source dans les forces qui y sont déjà présentes en plus de la pensée : le sentiment et la volonté. Tant que la pensée ne se laisse pas animer par le sentiment et par la volonté, elle est inapte à monter vers le suprasensible. Cela ne veut pas dire que le suprasensible soit du domaine sentimental, mais simplement que le sentiment et la volonté doivent être les guides qui orientent l'homme vers le suprasensible. Il ne faut pas confondre ici la chose qui est recherchée et ce qui nous guide dans cette recherche.

L'homme doit vouloir rechercher le monde suprasensible, car ce monde lui est encore inconnu. Dès le début de sa recherche, le sentiment et la volonté doivent être ses guides.

Quels caractères spéciaux le sentiment et la volonté doivent-ils revêtir pour pouvoir guider l'âme vers la connaissance du monde spirituel ?

On peut être choqué, au premier abord, d'entendre dire que le sentiment guide vers la connaissance. Et cependant, on peut s'apercevoir, au plus simple examen, qu'il en est ainsi. Le savoir, sans aucun doute, ne peut être acquis que logiquement ; la logique doit imprégner, guider l'âme humaine dans sa marche vers les connaissances. Par la logique, les faits que nous incorporons à notre savoir sont, pour ainsi dire, prouvés.

Nous nous servons de la logique comme d'un instrument pour établir la justesse de nos connaissances. Mais par quoi la logique peut-elle être prouvée à son tour ? On peut répondre que la logique se prouve par elle-même. Mais, en

ce cas, il devrait exister, antérieurement, à la preuve de la logique par la logique, une possibilité de la saisir par le sentiment. Or, la justesse de la pensée logique ne peut aucunement être démontrée par la pensée logique elle-même. Elle ne table, en fin de compte, que sur le sentiment ; les premiers axiomes reposent sur une démonstration par le sentiment, se fondent sur le sens vrai existant au fond de toute âme humaine.

Cet exemple classique nous montre que la logique elle-même est basée sur le sentiment, et que le sentiment fournit à la pensée ses fondements réels. C'est lui qui donne à une pensée son caractère de vérité.

Demandons-nous maintenant de quelle nature devra être le sentiment qui, non content de soutenir la pensée en général, soutiendra une pensée supérieure concernant des mondes que l'homme ignore, que l'homme ne peut pas, de prime abord, contempler ?

Pour pouvoir nous conduire ainsi vers un inconnu, le sentiment devra revêtir les caractères d'une aspiration puissante surgissant de nous-même et tendant vers un inconnu. Lorsque l'âme se propose un but quelconque, lorsqu'elle veut embrasser par le sentiment un objet extérieur, on donne au mouvement qui la remplit le nom d'amour. On peut ressentir de l'amour pour une chose connue, on doit même, en ce monde, aimer beaucoup de choses connues.

Mais comme l'amour est un sentiment, et comme le sentiment fournit à la pensée ses bases, le suprasensible, cet inconnu, ne pourra être trouvé par la pensée que lorsqu'il aura été saisi d'abord par le sentiment. C'est-à-dire qu'il faut – et l'observation montre qu'on le peut – acquérir tout d'abord de l'amour à l'égard du monde suprasensible inconnu, avant même qu'on ait été capable de le concevoir par la pensée. Aimer le suprasensible avant

de le saisir dans la claire lumière de la pensée, cela est non seulement possible mais nécessaire, inévitable.

Quant à la volonté, elle aussi peut se pénétrer d'une force qui tende vers le suprasensible inconnu avant que la pensée y ait accès. Cette force qui harmonise la volonté de l'homme avec les intentions et les fins du monde spirituel inconnu, avant que ce monde ait été éclairé par la pensée, c'est le dévouement au monde spirituel, le don de soi.

Ainsi la volonté peut se pénétrer de dévouement à ce monde inconnu, et le sentiment peut se pénétrer d'amour pour lui. Lorsque ces deux impulsions, le dévouement et l'amour, s'unissent, ce qui résulte de leur union peut être appelé, dans le vrai sens du mot, la dévotion.

La vraie dévotion est donc la réunion, la compénétration, la fécondation réciproque de l'amour et du dévouement pour un monde inconnu ; une dévotion de cette sorte est le point de départ du véritable accès au monde spirituel, dont la pensée, alors, peut prendre possession. La dévotion devient ainsi l'éducatrice de l'âme de conscience.

Lorsque l'homme se trouve en face d'un être inconnu qu'il ne peut pas concevoir par la pensée, fût-ce une réalité extérieure, on peut admettre qu'il se rapproche de l'objet inconnu par l'amour et le dévouement. Jamais l'âme de conscience ne saurait quoi que ce soit même d'un objet extérieur si elle ne s'en approchait pas avec amour et dévouement. Réellement, l'âme effleure sans les pénétrer les choses dont elle s'approche sans dévotion. Si celle-ci est le guide de la connaissance habituelle, c'est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de la connaissance des mondes suprasensibles.

Or, lorsque l'âme cherche à s'éduquer, il est nécessaire que dans le même temps elle éduque le noyau de son être, le moi, et se laisse éduquer par lui. C'est grâce au moi que l'homme jouit d'une conscience personnelle. Nous avons vu que le moi évolue et se fortifie en surmontant certains

instincts de l'âme, tels que la colère, et en cultivant certaines aptitudes, telles que le sens du vrai. Mais l'auto-éducation du moi s'arrête là. C'est le point où la dévotion peut commencer d'être une éducatrice. La colère demande à être surmontée ; le sens du vrai doit pénétrer tout le moi. La dévotion, elle, doit jaillir du moi, s'élancer vers le monde inconnu. Alors seulement, dépassant l'âme affective et l'âme d'entendement, le moi grandit dans l'âme de conscience. Si la dévotion croît en intensité, en puissance, elle devient une forte impulsion vers l'ultime but évoqué par Gœthe dans les vers cités au début de ce chapitre.

L'âme se sent puissamment attirée vers l'éternel, vers le spirituel, par la force intérieure de la dévotion, du don de soi, et désire s'unir à l'esprit toujours plus intimement.

Mais le moi est à deux faces. Il doit intensifier perpétuellement sa richesse et son activité propres, sans toutefois s'égarer dans l'égoïsme et s'endurcir.

Lorsqu'on entreprend de progresser vers la connaissance des mondes inconnus, lorsqu'on prend la dévotion comme auto-éducatrice, un grand danger surgit : le moi, le centre de l'être humain, risque de se perdre. Ce risque est grand, surtout dans le cas où l'homme se sent rempli d'un dévouement sans bornes à tout ce qui est hors de lui. Le don de soi, s'il arrive à tout dominer dans l'âme a pour effet de faire sortir le moi de lui-même, de le transposer dans l'objet auquel il se dévoue, de l'annihiler dans cet objet. Et le moi ne peut plus alors se trouver lui-même dans cet objet ; car, pour trouver son propre moi dans un autre, il faut qu'on l'ait prolongé jusque dans cet autre. Le dévouement qui menace ainsi le moi de sa perte peut être comparé à l'évanouissement corporel et peut être nommé un évanouissement de l'âme.

Lors de l'évanouissement corporel, la conscience du moi se perd, au sein du corps, et tombe dans la nuit. Lors de l'évanouissement de l'âme, le moi ne se perd que dans

l’âme ; il peut corporellement demeurer intact, continuer à percevoir le monde extérieur. Mais dans l’âme, le moi se perds, faute de force et d’énergie pour diriger lui-même sa volonté, pour répandre sa propre essence dans sa volonté. Il s’échappe au-dehors. C’est l’aboutissement extrême de la discipline que l’on désigne par les mots : anéantir sa volonté propre. On cesse alors de vouloir par soi-même, on abdique. L’être auquel on se donne veut en vous et pour vous. Et si cet état de choses persiste, il se produit ce qu’on peut appeler l’évanouissement permanent de l’âme.

Pour que le dévouement n’ait pas cette suite funeste, il faut le pénétrer, l’embraser de la force du moi ; il faut que le moi prenne entièrement part à la tendance dévotionnelle qui entraîne l’âme. Or, par quel moyen la force du moi peut-elle pénétrer le dévouement ?

Le moi de l’homme ne peut conserver sa qualité de moi que s’il garde en toutes circonstances la connaissance réfléchie de lui-même. La pensée existe dans l’âme de conscience comme une aptitude innée. C’est la pensée qui empêche le moi de se perdre lorsqu’il s’élance dévotionnellement vers l’univers. La volonté est le guide qui permet à l’âme de sortir d’elle-même ; mais dès qu’elle a été conduite ainsi vers un objet, l’âme doit s’efforcer de l’éclairer à la lumière de la pensée. La pensée, à elle seule, n’aurait pas pu faire sortir l’âme d’elle-même ; mais, dès que l’on sort de soi pour se donner au monde extérieur, c’est la pensée qui doit entrer en activité, en vue de pénétrer et d’éclairer l’objet auquel on s’est adonné. En d’autres termes, il faut avoir la volonté de penser les choses auxquelles on se dévoue.

Dès que la volonté de se dévouer n’est plus accompagnée par la volonté de penser, on est exposé au danger de se perdre. Une volonté qui renonce a priori, à penser l’objet auquel elle se voue, risque d’être amenée au point extrême envisagé plus haut : l’évanouissement de l’âme.

L’amour, cet autre élément constitutif de la dévotion, est-il exposé, lui aussi, à de tels risques ? Il doit se répandre dans l’amour un rayonnement venu du moi et dirigé vers l’extérieur, pour que le moi se maintienne à tout instant dans sa force. Le moi doit désirer se mêler à tout ce qui est objet de sa dévotion ; mais à la condition de se maintenir debout en face de tout ce qu’embrasse son amour, en face de l’inconnu et du suprasensible.

Que devient l’amour lorsque le moi cesse de s’y maintenir intact jusqu’à la frontière de l’inconnu, lorsque le moi refuse d’éclairer l’inconnu à la lumière de la pensée et du jugement sain ? L’amour dégénère en exaltation.

Le moi vit dans l’âme d’entendement, et part de cette âme pour s’élancer vers l’inconnu, mais ne peut s’anéantir entièrement lui-même. La volonté peut se tuer graduellement, le moi, entraîné dans l’amour que l’âme voue à l’Inconnu, ne va jamais jusqu’à se tuer. Le moi demeure toujours présent au sein du sentiment. Toutefois, n’étant plus soutenu par la pensée et la volonté réunies, il s’élance sans frein vers le dehors.

Cette sortie d’un moi qui a perdu conscience de lui-même, cette recherche de l’inconnu qui n’a pas la volonté de penser énergiquement, conduit à l’exaltation, au dérèglement de l’âme. Il y a dans cet état quelque chose qui ressemble au somnambulisme et que l’on peut appeler un somnambulisme de l’âme. Tout à l’heure, nous appelions l’état auquel conduit l’excès de dévouement un évanouissement de l’âme. Un être exalté est un être qui n’emporte pas avec lui, dans sa marche vers l’inconnu, un moi sain et puissant, mais seulement les forces inférieures d’ordre inférieur.

Cet être tente d’embrasser le monde inconnu comme dans un moi. Lorsque l’exaltation s’est emparée de toute l’âme celle-ci tombe en état de rêve perpétuel, de somnambulisme animique. Inapte à créer des rapports

normaux entre le monde et elle-même, entre les autres âmes et elle-même, cette âme se jette tumultueusement vers les actions extérieures, parce qu'elle a peur de recourir à la clarté de la pensée ; devenue pour ainsi dire somnambule, elle erre comme un feu-follet à travers le monde.

Dans ce cas d'exaltation, l'amour du but inconnu n'est pas pénétré par le moi ; le moi n'est pas éclairé par la pensée ; l'homme se refuse à faire participer son moi à un acte de pensée énergique et de soi-conscience. L'exaltation est d'autant plus à redouter que la soi-conscience est plus faible. Lorsqu'il arrive qu'une âme succombe à l'une quelconque des formes de la superstition, c'est uniquement par paresse de pensée, par peur d'éclairer les diverses faces de l'inconnu.

L'âme exaltée, somnambule, portée par un sentiment d'amour analogue à un rêve, est une âme paresseuse, qui ne pénètre pas jusque dans la vie avec sa soi-conscience. Elle tend à tout croire aveuglément, car elle désire éviter à tout prix l'effort intérieur personnel grâce auquel on pénètre les objets par la pensée. Elle préfère se laisser dicter toute connaissance, toute vérité, car pour recevoir ainsi des croyances, il n'est pas nécessaire de créer du dedans l'acte de pensée.

Un acte créateur de pensée est indispensable au contraire à toute connaissance, fût-ce celle d'un objet sensible extérieur ; et lorsqu'il s'agit de connaissance suprasensible, toute méthode excluant l'exercice de la pensée doit être soigneusement évitée. Ceux qui tentent de saisir le spirituel par l'observation pure et simple s'exposent à des erreurs et à des illusions multiples. Bien des voies trompeuses et pernicieuses qui prétendent donner accès au monde suprasensible n'ont d'autre base que la paresse de l'individu qui s'épargne l'effort d'éclairer

sa soi-conscience à la lumière de sa propre pensée créatrice.

Celui qui a la ferme volonté de penser par lui-même ne risque pas d'être induit en erreur par des manifestations du monde spirituel. La pensée est le seul moyen de sécurité qui existe. Tout investigateur spirituel a le devoir de le dire. À mesure que l'homme intensifie sa volonté par une activité pensante créatrice et libre, il se donne de plus grandes possibilités de connaissance, il s'ouvre un accès plus large à la vérité, à la clarté absolue touchant le monde spirituel.

*
* *

Nous avons vu que la qualité la plus nécessaire à l'auto-éducation du moi, la qualité qui doit surgir de plus en plus clairement de l'âme de conscience et guider son développement en face de tout l'inconnu sensible et suprasensible, c'est la dévotion, cette dévotion constituée par l'amour d'une part, le dévouement de l'autre. Lorsque l'amour et le dévouement sont pénétrés, traversés, réchauffés par un juste sentiment du moi, ils deviennent les degrés de l'échelle qui nous conduit vers les hauteurs. La dévotion véritable, sous quelque forme qu'elle remplisse et réchauffe l'âme, qu'elle s'exprime par la prière ou toute autre manifestation, ne risque jamais de l'égarer.

Les objets qu'on apprend le mieux à connaître sont ceux auxquels on s'est tout d'abord adonné avec dévotion, c'est-à-dire avec amour et dévouement. L'éducation devra toujours tenir compte de la force d'impulsion remarquable de la dévotion pour le développement des jeunes âmes. L'enfant est un être qui ignore une grande part du monde. Veut-on l'amener de la manière la plus favorable à connaître et à juger ce qu'il ne connaît pas, il faut, tout d'abord, lui inspirer à l'égard de cet inconnu une attitude

dévotionnelle. Une dévotion bien dirigée prédispose réellement l'enfant à acquérir l'expérience des divers domaines de la vie.

Un homme qui, durant son enfance, s'est fréquemment tourné vers des personnes vénérées et a levé les yeux vers elles dans un sentiment de piété, fut-il alors tout à fait incapable de comprendre par la pensée l'objet de son admiration, possède le moyen d'évolution le plus remarquable. Il faut remercier le destin lorsque par exemple, au sein de la famille, pendant l'enfance, on a vu, connu ou entendu parler d'une éminente personnalité qui inspirait à tous du respect et de l'amour.

On évoquera plus tard avec émotion le souvenir de la timidité avec laquelle on ouvrait la porte, du bouleversement éprouvé en pénétrant dans la pièce où se trouvait l'être vénéré dont on avait tant entendu parler. S'être tenu en face de lui, lui avoir parlé, c'était là le meilleur stimulant à notre dévotion. Ce souvenir dévotionnel joue un rôle dans tous les cas où nous cherchons à élucider les problèmes supérieurs de l'existence, à résoudre l'énigme de notre vie. La dévotion est le guide qui nous aide à remplir les tâches les plus graves de l'âme, à rechercher l'objet auquel elle aspire, auquel elle veut s'unir. La dévotion est la force qui élève et qui par là même, renforce et raffermit tout l'organisme psychique de l'homme. Comment est-ce possible ?

Examinons les signes extérieurs de la dévotion, la manière dont elle agit sur notre comportement. Dans son expression physique, elle atteint les parties du corps humain où se développent les aptitudes les plus remarquables. Que fait celui qui veut exprimer sa dévotion ? Il plie le genou, joint les mains, lève la tête vers l'être ou l'objet qu'il vénère.

Le moi et les activités supérieures de l'âme humaine s'expriment avec la plus grande intensité dans ces parties

du corps. L'homme dans la vie se tient debout grâce à la force verticale de ses jambes. Ses mains lui permettent de faire rayonner l'essence supérieure de son moi, de bénir, sa tête mobile contemple le ciel et la terre. De plus, l'observation de l'être humain nous enseigne que si les genoux ont pu se ployer devant quelque chose de réellement vénérable, ils se tendront à l'avenir mieux que d'autres pour l'action.

Qui s'agenouille concentre en lui une force qui pénètre tout l'organisme. L'homme dont les genoux n'ont pas appris à fléchir dans un acte de dévotion se tend mal pour l'action ; il ne rayonne que son propre néant auquel il n'a rien ajouté. Mais celui qui a jadis su s'agenouiller garde pour toute sa vie une énergie incomparable et rayonne ce qu'il a reçu au temps où ses genoux fléchissaient.

Quant aux mains qui voudraient bénir et consoler, sans s'être jamais jointes auparavant dans le respect et la piété, elles ne peuvent donner d'autre amour, d'autre bénédiction que celle de leur propre néant. Au contraire, les mains qui ont appris à se joindre ont acquis une force qui, par la suite, peut se répandre ; elles sont devenues des mains puissamment pénétrées par le moi. La force des mains jointes suit un chemin qui passe par le cœur et se déverse au-dehors, ayant allumé, dans le cœur, de l'amour. Or, la dévotion des mains jointes, lorsqu'elle a passé par le cœur et qu'elle se répand à nouveau par les mains se transforme en bénédiction.

Quant à la tête qui contemple le monde, elle porte partout ses regards, tend l'oreille, s'exerce à mesurer toutes choses ; mais elle n'opposera jamais à l'univers que son propre néant, si elle n'a pas su tout d'abord s'incliner vers les êtres dans un sentiment de piété. Lorsqu'elle a puisé dans la dévotion la force qui la remplit, elle offre au monde la somme d'amour dont elle est pénétrée.

Lorsqu'on étudie ainsi l'attitude et l'expression de l'être humain avec un sens juste et sain de ces choses, lorsqu'on sait ce qui se passe dans cet être, quels sont les rapports vivants qui s'y établissent, un sentiment tel que la dévotion révèle qu'il s'empare entièrement du moi et l'élargit jusqu'à le rendre capable de pénétrer dans le monde inconnu. Pour ce faire, il faut apporter les aptitudes propres et s'approcher de ce monde avec amour et dévouement.

L'exercice de la dévotion, loin d'affaiblir le moi, le rend plus énergique. Grâce à cette influence éducative, les instincts et les sentiments troubles se clarifient, se purifient, les sympathies et les antipathies se sublimisent. Ces sympathies, ces antipathies qui entraient dans notre âme insidieusement sans être éclairées par notre pensée, subissent une purification du fait que le moi s'éduque et s'élève par la dévotion vers les régions supérieures de l'âme.

La lumière de l'âme éclaire le monde de nos instincts obscurs. La sympathie et l'antipathie se transforment en jugement, en décision juste à l'égard d'un goût esthétique ou d'une situation morale. L'âme consciente purifie ses troubles impressions de joie ou de peine, elle les transforme en sens réel du beau et du bon ; puis elle purifie à leur tour les désirs inférieurs, qui se mêlent ordinairement aux impulsions volontaires, et les transforme en ces impulsions d'un ordre élevé que nous nommons les idéaux moraux. L'éducation de soi par la dévotion conduit des instincts inférieurs à l'idéal moral.

L'homme, au cours de sa vie, parcourt une route ascendante et une route descendante. Durant l'enfance et la jeunesse, son évolution est ascendante ; puis elle reste un certain temps stationnaire, et redescend pendant la vieillesse. Jusqu'à un certain point, on peut dire que l'évolution descendante d'un vieillard lui fait suivre à

nouveau, en sens inverse, le chemin que son enfance et sa jeunesse ont parcouru. Les facultés acquises durant la première époque se retrouvent, transformées, durant la dernière. Et l'on peut observer ce qui suit : les enfants qui ont reçu beaucoup d'impulsions dévotionnelles bien orientées portent en eux un germe qui n'attendait que l'âme mûr pour se développer. La dévotion reparaît alors sous la forme d'une énergie vitale remarquable, d'une force agissante effective. Une jeunesse pendant laquelle l'amour et le dévouement n'ont pas été édifiés sur les bases du sentiment et de la volonté prépare une vieillesse affaiblie et sans vigueur.

Pour bien comprendre ce qu'est la dévotion, il faut savoir que toute âme unie à un corps en voie de croissance peut et doit en être remplie. Que devient cette faculté dévotionnelle chez la personne vénérée ? Lorsque nous la regardons avec amour, l'amour qu'elle nous donne en échange peut nous apparaître comme une image de ce que nous développerons peut-être en nous plus tard. Il est par conséquent permis de dire : lorsque l'homme adresse son amour à un dieu, ce dieu se penche aussi avec amour vers lui. Mais l'amour qui répond à la dévotion n'est plus de la dévotion. Il est impossible de parler d'une dévotion divine à l'égard de l'homme.

Quand l'âme s'élève avec piété vers la divinité, quelle réponse reçoit-elle ? L'être qu'elle ne peut embrasser de sa volonté ni de sa connaissance lui apparaît comme « le puissant », et s'il s'agit de Dieu « Le tout-puissant ». La dévotion acquise durant la jeunesse est donnée, en retour, pendant la vieillesse, sous forme d'énergie vitale, de puissance ; et la divinité vers laquelle la dévotion se tourne renvoie comme un reflet la notion de sa « toute-puissance ».

Peu importe que cette expérience de la toute-puissance soit donnée par le ciel étoilé qui émerveille sans qu'on

puisse le concevoir. Peu importe que j'élève mes regards vers une forme quelconque de la manifestation divine qui anime et traverse l'univers ; dans tous les cas, la dévotion est le seul moyen d'atteindre ce qui me domine et de m'unir à lui. C'est en me plongeant dans la dévotion que je m'approche de la Toute-Puissance.

Autant il est légitime de parler de toute-puissance, autant lorsqu'on a le sens des nuances du langage, on aperçoit l'impossibilité de parler d'un « tout-amour ». La puissance peut grandir et s'accroître. Quelqu'un qui a du pouvoir sur deux, sur trois êtres, est puissant deux fois, trois fois, etc. La puissance croît dans la même mesure que le nombre des êtres sur lesquels elle s'étend. Il en est tout autrement de l'amour.

Lorsqu'un enfant est aimé de sa mère, cela n'empêche pas cette mère d'aimer tout autant son second ou son troisième enfant. L'amour n'a pas besoin pour cela de doubler ou de tripler ; et c'est une locution vicieuse de dire : je partage mon amour entre ces deux êtres. (Du point de vue des nuances délicates du langage, il est également faux de parler de toute-science.) L'amour n'a pas de degrés d'intensité et on ne peut pas l'exprimer par des chiffres.

L'amour est une des forces constitutives de la dévotion, le dévouement en est une autre. La dévotion est donc intimement apparentée à l'une comme à l'autre. Or, on peut être dévoué à un objet, puis à un autre objet ; le dévouement n'a pas à se diviser ni à se multiplier pour se consacrer à une pluralité d'objets. Ces deux forces constitutives de la dévotion n'ayant pas à se partager, le moi, dont la nature est de rester un, ne risque pas de s'éparpiller ni de se perdre par leur exercice. En résumé, amour et dévouement sont les véritables guides vers l'inconnu, ils sont les éducateurs qui conduisent de l'âme d'entendement à l'âme de conscience. Mais il est

indispensable que la culture de la dévotion aille de pair avec une saine éducation de la conscience de soi.

La mystique de tous les temps a, avec Gœthe, appelé « éternel-féminin » l'inconnu vers lequel l'homme tend. Cette conscience de soi qui doit soutenir sans cesse la dévotion peut, sans malentendu possible, être appelée : l' « éternel-masculin ». L'éternel-féminin existe chez l'homme autant que chez la femme, et l'éternel-masculin, la saine conscience de soi, existe au cœur de la dévotion autant chez l'homme que chez la femme. Lorsque le « chorus mysticus » de Gœthe, conformément à l'ancienne mystique, parle d'éternel-féminin, sachons qu'il est nécessaire d'y joindre l'élément qui doit pénétrer la vraie dévotion : l'éternel-masculin.

Ces considérations sur la mission de la dévotion permettent de comprendre l'expérience suprême de l'âme, expérience en laquelle conflue, culmine et s'épanouit toute dévotion : l'union avec l'Inconnu auquel nous aspirons, « l'unio mystica ». Toute unio mystica mène à la perte de l'âme si le moi y abandonne sa vigueur en voulant se fondre dans l'inconnu. Et dans ce cas, le moi n'apporte à l'inconnu rien qui soit de valeur. Pour s'offrir véritablement à l'inconnu, pour apporter dans l'unio mystica son propre soi, il est nécessaire d'avoir quelque chose à offrir, d'être devenu quelque chose. Unir au spirituel un moi affaibli, c'est lui apporter un don sans valeur. L'unio mystica ne prend tout son sens que lorsqu'un moi plein de vigueur monte aux régions dont parle le chorus mysticus, aux régions vers lesquelles conduit la dévotion la plus haute, et au sein desquelles les connaissances les plus sublimes nous attendent :

Tout ce qui périt
N'est que symbole
L'inaccessible

Est atteint ;
L'indescriptible
Est accompli.
L'éternel-féminin
Nous élève.

À ces paroles du moi, l'unio mystica, véritablement comprise répond : oui…

Tout ce qui périt
N'est que symbole
L'inaccessible
Est atteint ;
L'indescriptible
Est accompli.
L'éternel-masculin
Nous élève.

V

LE CARACTÈRE

Gœthe, observant le crâne de Schiller, écrivit un jour quelques lignes impressionnantes : Il avait assisté à l’exhumation du cadavre de Schiller, lorsque celui-ci fut transporté du tombeau provisoire où il se trouvait au caveau des princes à Weimar. Gœthe prit alors dans ses mains le crâne de Schiller et crut voir imprimé, imprégné dans la forme de cet étonnant objet, tout l’esprit du mort. La façon dont l’entité spirituelle s’exprime dans les formes et les lignes de la matière, lui inspira ces belles paroles :

« Il n’est pour l’homme
de don plus grand
que celui de la déesse nature
lorsqu’elle lui montre
comment elle imprègne l’esprit dans la matière,
comment elle garde solidement
les créations de l’esprit ».

Pour s’ouvrir à l’intuition qui s’empara jadis de l’âme de Gœthe, il faut diriger ses pensées vers tous les événements de la vie où quelque chose d’intérieur cherche à s’exprimer sous une forme matérielle plastique, linéaire, ou sous quel qu’autre forme extérieure. Dans ce qu’il est convenu d’appeler le caractère humain, nous avons, au sens le plus éminent du mot, la manifestation extérieure de ce genre

d’empreinte. Le caractère exprime de la façon la plus variée tout ce que l’homme éprouve et nous l’appréhendons comme une unité. Nous avons en effet le sentiment que le caractère appartient – pour ainsi dire – nécessairement à la totalité de l’être humain.

Il nous semble qu’il y a faute ou erreur lorsque tout ce qu’un homme pense, ressent et fait ne converge pas pour former l’unité d’un accord parfait. Nous parlons alors de rupture de l’être, du caractère, comme d’un défaut de sa nature. Lorsqu’un homme, dans sa vie privée, s’exprime en faveur de tel ou tel principe ou idéal, et par ailleurs, dans sa vie (publique) de façon absolument contraire ou tout au moins fort différente, nous disons qu’il y a rupture de caractère et que son être est divisé.

On sait que ce genre de rupture place l’homme dans des situations difficiles et peut même aller jusqu’au naufrage de la personnalité. Gœthe voulait parler de cette dissociation de l’être lorsqu’il fait dire à son Faust certaines paroles que bien souvent – et même des personnes sûres de connaître ce que Gœthe avait de plus caché – on interprète de travers :

« Deux âmes hélas se partagent mon sein
et chacune d’elles veut se séparer de l’autre,
l’une ardente d’amour s’attache au monde
par le moyen des organes du corps ;
un mouvement surnaturel entraîne l’autre
loin des ténèbres vers les hautes demeures de nos aïeux ». {3}

Cette dualité de l’âme est bien souvent interprétée comme quelque chose de valable pour l’homme. Or Gœthe ne le caractérise pas de cette façon, mais dans ce passage, il fait très exactement dire à Faust combien il se sent

malheureux sous l'influence de ces deux tendances, dont l'une l'emporte vers des idéaux élevés tandis que l'autre l'entraîne vers des passions terrestres. Ce qu'il caractérise ainsi, c'est l'insatisfaction dont justement Faust doit sortir. Cette dualité n'est pas à justifier dans le caractère de l'homme, il faut au contraire qu'elle soit dominée, vaincue par l'unité dont l'acquisition est le but de la vie.

Pour appréhender l'essence même du caractère, souvenons-nous de ce qu'est la dévotion dont les traits essentiels ont été esquissés au chapitre précédent. Souvenons-nous aussi que la vie de l'âme, ce que nous appelons l'homme intérieur, n'est pas seulement un chaos de sentiments et de passions de représentations, d'instincts et d'idéaux qui s'interpénètrent. Représentons-nous bien clairement que cette âme est triple et que nous pouvons très exactement en distinguer les éléments : l'élément inférieur, ou âme de sentiment ou de sensation, l'élément médian ou âme de raison ou de sensibilité et l'élément supérieur ou âme de conscience.

Ces trois éléments se distinguent très nettement les uns des autres, mais ils ne doivent pas se séparer car l'âme doit rester une. Qu'est-ce qui unit ces trois éléments ? C'est ce que nous appelons le « MOI », le porteur de l'âme de conscience – et ce moi, l'élément actif, c'est l'acteur qui au sein de notre âme essentielle, joue sur les trois éléments, comme l'artiste joue sur les cordes de son instrument. L'harmonie ou la cacophonie causée par le Moi, dans son jeu sur les trois cordes de son instrument révèle ce qui constitue la base même du caractère.

Le Moi est réellement un musicien qui, d'une touche puissante, fait vibrer tantôt l'âme de sentiment, tantôt l'âme de raison, tantôt l'âme de conscience.

Lorsque les activités des trois éléments animiques, résonnant ensemble, font entendre une harmonie ou bien une discordance, ils révèlent les qualités de base du

caractère. Nous venons de décrire abstraitement le caractère, mais si nous voulons comprendre vraiment comment il apparaît chez l'homme, nous devons nous introduire plus avant dans la vie, dans l'être total de l'homme.

Notre but est de décrire le jeu harmonieux ou discordant du Moi sur les trois éléments animiques, comment il agit et s'imprègne dans la personnalité telle que nous pouvons la voir de l'extérieur, dans le monde. Cette vie humaine – et nous l'avons souligné à maintes reprises – oscille chaque jour entre deux états : la veille et le sommeil. Quand l'homme s'endort, ses sensations, son plaisir, sa peine, sa joie, sa souffrance, toutes ses passions, ses désirs et ses instincts toutes ses représentations et perceptions, idées et idéaux, plongent dans d'incertaines ténèbres. Son être intérieur passe à l'état d'inconscience ou de sous-conscience. Que s'est-il passé ?

Nous comprendrons clairement ce qui s'est passé si nous nous rappelons ce qui a déjà été analysé : l'homme est, pour la science spirituelle, un être très compliqué se composant d'éléments fort différents. Esquissons à nouveau ce que vous connaissez déjà, afin de saisir l'essence du caractère, fondement de la personnalité humaine. La science spirituelle appelle corps physique, tout ce que la science observe, c'est-à-dire, ce qui nous vient du monde extérieur sensible : ce que nous voyons de nos yeux, touchons de nos mains, etc.

Mais ce qui pénètre et anime le corps physique, ce qui l'empêche, entre la vie et la mort de devenir cadavre, de se soumettre aux lois de ses constituants physiques et chimiques, nous l'appelons dans la science spirituelle : corps de vie ou éthérique. L'homme visible est composé en somme du corps physique et du corps éthérique. Puis intervient le troisième élément de l'entité humaine, porteur de tout ce qui s'efface et plonge dans l'oubli, lorsque nous

nous endormons, c’est le corps astral. Il dispense joie et peine, plaisir et souffrance, contient toutes les passions, les désirs et les instincts, tout ce qui, pendant la vie de veille vibre et vogue dans l’âme.

C’est dans le corps astral que se situe le centre de l’être : le Moi. Nous savons que dans l’homme normal ce corps astral héberge en quelque sorte les éléments psychiques que nous avons nommés âme de sensation ou de sentiment, âme de raison ou de sensibilité, âme de conscience. Quand l’homme s’endort, le corps physique et le corps éthérique demeurent dans le lit ; par contre, le corps astral s’éloigne, entraînant avec lui les trois éléments psychiques. Le Moi, lui aussi, quitte le corps endormi.

Le corps astral et le moi sont dans leur totalité, absents du corps, pendant le sommeil, et vivent dans le monde spirituel. Pourquoi l’homme s’en va-t-il chaque nuit dans ce monde spirituel ? Pourquoi faut-il qu’il se détache chaque nuit de son corps physique et de son corps éthérique ? Il y a une bonne raison à cela et nous la comprendrons immédiatement, si nous observons ce qui suit :

La science spirituelle nous dit que le corps astral est le porteur des plaisirs, peines, souffrances, joies ? Or, ce sont ces sentiments et sensations qui précisément disparaissent dans le sommeil. Cependant on affirme que le corps astral se trouve avec le moi dans le monde spirituel – l’homme intérieur est dans le spirituel avec le corps astral – mais les passions et les instincts, les sensations, qui siègent dans le corps astral plongent dans les ténèbres de l’inconscient pendant la nuit. N’y a-t-il pas là contradiction ?

Cette contradiction n’est qu’apparente. En fait, le corps astral, porteur de tous les sentiments et sensations susnommés, qui naissent, meurent et renaissent au cours des expériences psychiques de l’état de veille, ce corps astral ne peut les percevoir en lui, même dans l’état actuel de l’évolution de l’homme.

Pour que le corps astral et le moi puissent percevoir leurs propres expériences intérieures, il faut qu'elles se reflètent à l'extérieur, or elles ne peuvent le faire qu'au réveil, le matin, quand le moi et le corps astral réintègrent les corps physique et éthérique. À ce moment, tout ce que l'homme éprouve intérieurement sous forme de joie et peine, plaisir et souffrance, etc. est reflété par le corps physique et principalement par le corps éthérique qui jouent le rôle de miroir de la vie intérieure.

Ce que nous éprouvons dans notre corps astral, nous l'apercevons reflété par notre corps physique et par notre corps éthérique, comme par des miroirs. Il faut pourtant admettre qu'un certain travail est nécessaire pour percevoir la vie psychique qui, du matin au soir, joue dans notre âme.

L'être intérieur, c'est-à-dire le Moi et le corps astral, l'âme de conscience de raison et de sentiment, doivent travailler, par leurs propres forces au corps physique et au corps éthérique, et élaborer, engendrer par leurs activités changeantes et multiples, à partir de ces deux corps, la vie mouvante du jour, de l'état de veille.

Certaines forces sont utilisées pendant le jour. Au cours de cette activité d'échanges entre l'être intérieur et l'être extérieur, des forces psychiques sont constamment employées. L'usure qui en résulte se manifeste par la fatigue ressentie le soir quand l'homme n'est plus capable de trouver en lui les forces lui permettant d'œuvrer malgré l'agitation des corps physique et éthérique.

Quand, au soir, la fatigue amoindrit le jeu de l'esprit au sein de la matière, quand on sent une certaine impuissance à s'exprimer, quand la vue, l'odorat, le goût et enfin l'ouïe, le plus spirituel des sens, s'affaiblissent peu à peu parce qu'on ne peut plus extraire de forces de son être intérieur, on voit alors à quel point la vie de veille a usé l'organisme.

D’où viennent donc ces forces que nous utilisons du matin au soir ? Elles viennent de la nuit, de l’état de sommeil. Pendant la vie nocturne, celle qui commence au moment où nous nous endormons et se termine à notre réveil, l’âme aspire les forces dont elle a besoin pour tisser la vie diurne, comme magiquement. Pendant la veille, elle peut développer ses forces, mais non en engendrer qui soient constructrices, et dont elle a besoin pour se régénérer.

La science spirituelle connaît évidemment les moyens artificiels conseillés par la science, pour renouveler les forces usées – mais cet aspect du problème n’est pas dans notre propos. Nous pouvons donc dire : l’âme qui sort de l’état de sommeil et passe à l’état de veille apporte avec elle de sa patrie spirituelle, les forces qu’au long du jour elle emploiera à animer la vie qu’elle tisse comme magiquement devant nos yeux. Nous savons donc ce qu’elle rapporte du monde spirituel à l’homme, quand il s’éveille le matin.

Demandons-nous maintenant si le soir, en s’endormant, elle n’emporte rien dans le monde spirituel ? Qu’est-ce que l’état de veille lui permet de transporter dans l’état de sommeil ? Autrement dit : l’âme qui passe pendant la vie diurne d’une expérience à l’autre, rapporte-t-elle quelque chose du monde extérieur de la réalité physique, dans le monde spirituel du sommeil ? Pour répondre à cette question nous devons nous en tenir principalement à ce que nous appelons l’évolution de l’homme entre la naissance et la mort.

Cette évolution nous montre l’homme âgé, mûri par l’expérience, ayant acquis des facultés qui le rendent plus sage et plus fort, facultés qu’il ne possédait pas dans sa jeunesse ; que l’homme prenne en lui quelque chose du monde extérieur et le transforme intérieurement, nous pouvons nous en convaincre en réfléchissant à ce qui suit :

entre 1770 et 1815, certains événements se sont produits, qui furent très significatifs pour l'évolution mondiale. Les hommes les plus différents ont participé à ces événements ; certains ne les ont pas compris, les ont vus de façon quasi fantomatique, sur d'autres au contraire, ils ont eu une action si forte, qu'ils leur ont fait acquérir expérience et sagesse et leur ont fait gravir un degré sur l'échelle des valeurs animiques.

Que s'est-il donc passé ?

Prenons comme exemple un événement ordinaire de la vie : l'évolution d'un homme jusqu'à ce qu'il puisse écrire. Que s'est-il passé pour le rendre capable, à un certain moment de la vie, d'exprimer ses pensées par l'écriture ? Il a fallu qu'il se passe bien des choses. Il a fallu faire de nombreuses expériences, depuis le premier essai, pour prendre la plume, tracer le premier trait, la première lettre malhabile, jusqu'aux multiples efforts qui ont conduit à l'art d'écrire et à sa maîtrise.

Pensons à tout ce qui a pu jouer au cours des mois, des années, à tout ce qui a été accompli, aux punitions, aux réprimandes peut-être, pour enfin transmuer toute une suite d'expériences dans la faculté de l'écriture et du style. Des expériences ont été forgées, mêlées ensemble, pour apparaître plus tard, métamorphosées, dans la vie comme un concentré que nous nommons la faculté d'écrire.

La science spirituelle montre ce qui se passe, explique comment de multiples expériences se fondent pour réapparaître sous forme de faculté. Mais encore une fois, cela ne se produirait jamais si l'homme ne pouvait constamment plonger dans le sommeil. Qui observe la vie sait ce qui se passe quotidiennement, lorsque nous nous efforçons d'assimiler telle ou telle chose, cette assimilation exige une certaine dépense de forces, et si nous dormons après cet effort, ce qui a été acquis devient notre propriété. Il en est ainsi tout au long de la vie.

Nos expériences doivent s'intégrer à l'âme et être élaborées par elle pour pouvoir être transformées en faculté. Tout ce processus s'effectue pendant le sommeil. Les expériences quotidiennes qui se déroulent dans le temps se rassemblent pendant le sommeil et se fondent dans ce que nous appelons le résultat des expériences, les facultés humaines, les forces nouvelles. Telle est la réponse à la question posée plus haut, les expériences du jour se transforment la nuit en facultés.

À notre époque on n'a guère conscience de ces choses, mais il n'en a pas toujours été ainsi ; il fut un temps où sortant d'une ancienne clairvoyance, on était très renseigné sur ce sujet. Un exemple nous montrera qu'un poète a remarquablement décrit cette métamorphose dont il a pris conscience. Homère qui fut aussi appelé le voyant, décrit dans son Odyssée comment Pénélope en l'absence de son époux, et entourée de galants, leur promit de se décider à choisir l'un d'eux lorsque la tapisserie qu'elle tissait serait terminée.

Mais elle défaisait chaque nuit ce qu'elle avait tissé le jour précédent. Le poète, pour montrer qu'une suite d'expériences faites le jour (comme celles de Pénélope avec ses prétendants) ne doit pas se transformer, pendant la nuit, en faculté de décision ou de jugement, expose comment le travail des expériences diurnes doit être détruit pendant la nuit, sinon il serait irrémédiablement transformé en faculté de décision.

Une conscience moderne trouvera peut-être que ces choses sont tirées par les cheveux – on croira qu'on a prêté au poète des intentions qu'il n'avait pas ; mais les hommes les plus grands furent réellement ceux qui élaborèrent les grands mystères du monde et aujourd'hui, bien que l'on parle de retrouver les origines, on n'a aucune idée de la profondeur spirituelle d'où les grandes œuvres artistiques ont jailli.

Nous voyons donc que les expériences extérieures emportées dans le sommeil se métamorphosent en forces et facultés nouvelles qui permettent à l'homme d'évoluer entre la naissance et la mort. Nous voyons aussi que l'âme apporte au monde spirituel quelque chose qu'elle ramène ensuite à l'homme et qui l'élève.

L'homme pendant cette évolution entre la naissance et la mort, est placé entre des limites vraiment étroites. Ces limites apparaissent lorsque nous réfléchissons à l'élaboration des facultés de l'âme, à leur naissance, à leur croissance, à leur développement, au fait que vers la fin de la vie l'âme, bien que plus parfaite qu'à son commencement, se trouve devant une frontière.

Il est possible en effet de développer certaines facultés mais pas toutes celles qui permettraient un grand progrès par la transformation des organes physiques et éthériques. Ceux-ci sont donnés à la naissance avec leurs dispositions particulières et nous les recevons tels. Nous n'acquérons par exemple une certaine compréhension de la musique, que si nous avons reçu à la naissance une certaine qualité d'ouïe.

La transformation qui permet aux expériences de se fondre dans l'âme peut bien nous faire progresser, mais nous devons parfois renoncer à ce progrès parce que notre corps ne s'y prête pas. Lorsque nous nous heurtons aux limites, aux obstacles du corps, nous devons renoncer à introduire et à fondre en nous les expériences faites entre la naissance et la mort. Puisqu'il en est ainsi, et nous plaçant à un point de vue supérieur, disons que la possibilité de déposer le corps, est extrêmement utile et salutaire, qu'elle est très importante pour toute notre évolution.

Le fait de retrouver chaque matin notre corps physique et notre corps éthérique diminue la faculté de métamorphose. C'est seulement à la mort que nous nous

séparons totalement de notre corps pour entrer dans le monde spirituel. Là, nous ne ressentons plus les obstacles et les empêchements du corps physique et du corps éthérique, là au sein des substances spirituelles, nous pouvons élaborer toutes les expériences vécues entre la naissance et la mort, élaboration à laquelle nous nous étions résignés à renoncer, puisqu'elle se heurtait aux limites de notre corps.

Lorsque venant du monde spirituel, nous entrons dans une nouvelle existence, nous pouvons faire pénétrer dans notre vie des forces que nous avons tissées selon des modèles spirituels, nous pouvons les édifier de façon plastique dans le jeune corps encore malléable. Ce que nous introduisons ainsi dans notre nouvel organisme est le résultat de ce que nous avons acquis dans la vie précédente, mais que nous n'avons pas pu intégrer profondément à notre être intime. Ainsi la mort nous enrichit. Nous pouvons, grâce à la mort, introduire dans la vie suivante le fruit des expériences que nous n'avons pas pu nous incorporer au cours d'une vie.

L'être intérieur de l'homme, tout ce qui s'élabore en lui grâce aux différents corps pendant l'existence, passe par la porte de la mort et revient ensuite dans une autre existence. L'homme n'a pas seulement la possibilité de travailler en gros et plastiquement à sa corporéité afin d'y introduire tout ce qui n'a pas pu y être imprégné, mais il lui est encore donné de pouvoir introduire dans tout son être certains fruits beaucoup plus subtils mûris pendant une existence précédente.

Lorsqu'un être entre dans la vie par la naissance, nous pouvons dire : le Moi et le corps astral avec l'âme de sentiment, l'âme de raison ou de sensibilité et l'âme de conscience pénètrent dans ce corps mais ils sont d'une certaine manière, eux aussi, déterminés, ils apportent avec

eux des qualités particulières qui viennent d'une vie précédente.

Avant sa naissance terrestre l'entité humaine esquisse la formation plastique de son corps, d'après les résultats de ses vies précédentes ; mais pour ce qui est des éléments plus subtils, et ceci la distingue de l'animal, elle les élabore aussi après la naissance, pendant toute l'enfance et la jeunesse, aussi bien quant à la configuration extérieure que quant à la nature intérieure.

Ce travail se fait d'après les signes, les raisons et les motifs déterminants que le moi a rapportés de sa vie précédente. Tout cela constitue le caractère spécifique de l'homme dans le monde. C'est le travail du Moi qui joue entre la naissance et la mort sur l'instrument à triple résonance que lui offre l'âme.

Cependant au cours de ce jeu grandiose, le moi ne se comporte pas comme un élément étranger ou supérieur, qui de l'extérieur jouerait sur les instincts, les désirs et les passions qui par exemple vivent dans l'âme de sentiment ; non, le moi est un, et toutes ces passions, désirs et instincts font partie de son être, il les a incorporés. Il est un avec eux comme avec les connaissances et avec le savoir de l'âme de conscience.

C'est pourquoi le Moi emporte avec lui après la mort toute l'harmonie ou toutes les discordances qui se sont produites au cours de la vie, il les élabore dans le monde spirituel et les ramène avec lui dans une vie suivante, pour les introduire dans le corps humain visible. Il imprime les fruits de jadis clans le corps actuel. Ainsi le caractère, bien que déterminé dès la naissance, a-t-il toutefois la possibilité d'évoluer petit à petit au cours de la vie.

L'animal est déterminé dès l'origine ; à la naissance son caractère est formé ; il ne peut élaborer plastiquement son corps physique ; l'homme par contre a l'avantage d'entrer dans la vie sans que son caractère soit déterminé

extérieurement mais sa configuration montre que ce qui dort dans les profondeurs de son être, et vient d'incarnations antérieures, est assez puissant pour façonner ce corps extérieur encore malléable et former le caractère, tel que la vie précédente l'a déterminé.

Ainsi l'homme sous certains aspects a un caractère donné qui cependant se complète, se parachève et s'accomplit peu à peu. D'après cette observation, nous comprenons que même d'importantes personnalités aient pu se tromper dans leur jugement sur le caractère. Certains philosophes affirment que le caractère ne peut changer et qu'il est totalement déterminé de l'intérieur.

Cette affirmation n'est exacte qu'en ce qui concerne le caractère façonné par les expériences de vies antérieures. Celui-ci ramassé comme en un point, au centre de l'homme intérieur, s'extériorise peu à peu et marque son empreinte dans chaque élément particulier de l'être lui conférant son caractère. Ce caractère se mêle au psychisme d'un côté et s'introduit, d'autre part, jusque dans les membres du corps physique.

L'intérieur se déverse donc dans l'extérieur et en même temps lui donne une certaine forme adéquate à sa propre nécessité, maintenant, rassemblant, les divers éléments qui constituent l'homme. Nous pouvons observer, dans l'aspect corporel extérieur, l'empreinte, l'écriture de l'homme intérieur. Un artiste a un jour exposé de façon magnifique ce que d'habitude, théoriquement, on croit étranger à ce problème.

Il montre la nature humaine au moment où elle perd le contact avec le moi, centre des éléments en équilibre, et leur conférant leur unité. Il dépeint comment chaque élément particulier suivant sa propre impulsion, prend sa direction personnelle. Une œuvre d'art très célèbre exprime cet instant crucial où l'homme perd le sol ferme, la racine même de toute son entité humaine.

Cette œuvre d'art a été très souvent incomprise. Loin de moi l'intention de critiquer à la légère des œuvres magistrales dont je respecte infiniment les auteurs. Mais il y a au sujet de ces interprétations matière à réflexion sur la difficulté de connaître la vérité quant à certains phénomènes. De grands esprits cherchant justement cette vérité avec passion se sont eux-mêmes trompés.

L'un des plus grands esthéticiens allemands, Winckelmann, s'est, dans toutes les analyses qu'il en a faites, complètement trompé au sujet du chef-d'œuvre en question : Laokoon. On admire la plupart du temps l'explication qu'en a donnée Winckelmann. On croit souvent qu'il n'en peut exister de meilleure. Ce Laokoon, prêtre de Troie, est représenté entre ses deux fils mortellement blessés par les serpents qui les enserrent de leurs anneaux.

Winckelmann qui admirait le groupe sculpté en parle ainsi : dans chaque forme de son corps, on voit que le prêtre Laokoon exprime une noble, grande, infinie souffrance et principalement une douleur paternelle. Il est entre ses fils ; les serpents s'enroulent autour de leurs corps ; le père voit la souffrance de ses fils, – ainsi pense Winckelmann – et son sentiment paternel éprouve toute l'horreur qui pénètre leurs corps, toute la souffrance qui s'en exhale. Nous comprenons qu'il s'oublie lui-même, qu'il est embrasé d'une immense pitié pour les fils de son sang.

L'explication de Winckelmann est belle. Mais, malgré tout le respect que l'on peut avoir pour cet auteur, on s'aperçoit, en regardant souvent et longtemps le groupe de Laokoon, que Winckelmann doit avoir fait erreur. Il est en effet absolument impossible que ce groupe exprime le moment même où se manifeste une extrême compassion. La tête est placée de telle façon que le père ne voit pas du tout ses fils. La manière dont Winckelmann considère le groupe n'est pas du tout juste.

Observons ce groupe, essayons de ressentir ce qui se passe, nous verrons clairement que ce fameux moment où les serpents sont enroulés autour des corps montre exactement que le Moi a quitté le corps de Laokoon, que les instincts, abandonnés à eux-mêmes par le départ du moi, vont chacun leur chemin jusque dans l'expression corporelle. Le bas du corps, la tête, les membres semblent se disloquer, ils ne peuvent plus exprimer l'accord du caractère de l'homme dans la forme extérieure, parce que le moi a disparu.

Nous avons ici, en Laokoon, l'image dans le corporel physique extérieur de l'instant où l'homme perd l'unité de son caractère, parce que disparaît le centre qui rassemble et maintient les éléments du corps, le Moi. Laissons agir toutes ces impressions sur notre âme, nous sentirons alors jusque dans le détail l'unité des éléments accordés de notre être qui s'imprime dans ce que nous appelons le caractère.

Demandons-nous maintenant : s'il est exact que l'homme naît avec un caractère déterminé – et nous ne pouvons le nier, car la vie nous apprend que dans certaines limites, le caractère de naissance, malgré toute la peine qu'on peut se donner, ne change pas facilement – ce caractère déterminé est-il quand même possible de le transformer ?

Oui, dans la mesure où le caractère appartient à la vie de l'âme dans la mesure où il appartient à ce que, sans que nous nous heurtions aux limites extérieures des éléments de notre corps physique lorsque nous nous éveillons le matin, il peut être transformé par l'accord des éléments psychiques. L'âme de sentiment peut être fortifiée ainsi que l'âme de raison et de conscience et le caractère lui-même peut évoluer selon la vie personnelle de l'individu entre la naissance et la mort.

Connaître ces problèmes est très important pour l'éducation ; il est également très intéressant de comprendre la diversité et les caractéristiques des

tempéraments, lorsque l'on veut devenir un véritable éducateur. Il faut aussi savoir ce qu'est le caractère, ce que l'homme peut faire, entre la naissance et la mort, pour le transformer, alors qu'en général il est déterminé par la vie précédente et les résultats de celle-ci.

Pour avoir une idée claire de ces notions, il faut que nous sachions que l'homme, au cours de sa vie personnelle, passe par des époques types d'évolution. Dans mon livre « L'éducation du point de vue de la science spirituelle » {4} on trouvera tous les points de repère et les développements de ce qui va être rapidement esquissé maintenant :

L'être humain vit tout d'abord depuis le moment de la naissance, jusqu'au changement de dentition, une première époque de 7 années pendant lesquelles le corps physique se forme lentement grâce à des influences extérieures. De la septième année où commence la 2ème dentition jusqu'à la 13me, 14me, 15me année, c'est-à-dire jusqu'à la puberté, c'est le corps éthérique qui est façonné ; puis vient la 3me période de 7 ans où le corps astral inférieur est constitué. À partir de 21 ans, l'homme atteint l'âge de l'indépendance d'une entité libre dans le monde et commence à travailler par lui-même à la configuration des éléments de son âme. La période de 21 à 28 ans est importante pour la formation de l'âme de sentiment-sensation.

Les sept années suivantes, de 28 à 35 ans, sont d'un grand intérêt pour l'organisation de l'âme de raison ou de sensibilité. Elle s'exprime dans les actions et réactions réciproques entre l'homme et le monde. Le dialogue avec la vie commence. Considérer que ces notions n'ont aucun sens équivaut à ne pas observer la vie. Mais avoir les yeux ouverts sur cette vie revient à découvrir que les différents corps et éléments de l'âme naissent et se développent pendant certaines époques de la vie (de 1 à 7, ans le corps physique – de 7 à 14 ans, le corps éthérique – 14 à 21 ans, le corps astral).

Entre vingt-et-un et vingt-huit ans, l'action réciproque entre le corps et le milieu environnant permet l'épanouissement des désirs, instincts, passions, etc. grâce aux impressions et influences venues du monde extérieur (âme de sentiment-sensation).

L'âme d'entendement apparaît et se développe entre 28 et 35 ans. Mais l'action réciproque de l'âme de raison et du monde extérieur n'est à ce moment que force en devenir. En effet, sachant ce qu'est la véritable connaissance, il faut admettre que des dispositions à l'acquérir peuvent se présenter avant le temps normal, mais qu'il s'agit alors d'une préparation ; la maturité nécessaire pour dominer des connaissances, les assimiler vraiment, ne se présente qu'à partir de 35 ans. Ces lois existent. Il faut les accepter telles qu'elles sont.

Nous voyons donc comment la vie humaine se coordonne entre naissance et mort. Le Moi travaille à l'élaboration des éléments psychiques, d'après les données de la corporéité extérieure ; ce qui revient à dire que l'éducateur, et ceci est extrêmement important, doit savoir que jusqu'à 7 ans c'est le corps physique qui est formé. Tout ce qui, du monde physique peut agir sur lui, tout ce qui peut lui conférer des forces ne peut utilement lui être donné que pendant ces sept premières années.

Il existe une relation mystérieuse entre le corps physique et l'âme de conscience. Une observation exacte de la vie permet de découvrir ce lien profond. Pour que le moi soit fort, pour qu'il puisse se pénétrer, se remplir des forces de l'âme de conscience, à partir de 35 ans, pour qu'il puisse élaborer ainsi la vie psychique, pour qu'il puisse grâce à son imprégnation de l'âme de conscience, sortir de lui-même et acquérir une science du monde, il faut qu'il ne se heurte pas aux limites du corps physique. Celui-ci peut en effet opposer les plus grands obstacles à l'âme de conscience et au Moi, particulièrement quand le moi, au

lieu de rester enfermé sur lui-même cherche à établir de libres relations avec le monde.

Nous pouvons, par l'éducation, et dans certaines limites, jusqu'à la septième année, apporter à l'enfant les forces dont il a besoin pour son corps physique et nous découvrons alors un rapport remarquable. Ce que l'éducateur entreprend avec l'enfant n'est pas indifférent pour la vie ultérieure de l'homme. En comparant les premières années de l'enfance avec ce qui apparaît chez l'homme après 35 ans, dans ses libres relations avec le monde, on sait que si cet homme est ouvert et libre et non enfermé en lui-même, s'il peut répandre les plus grands bienfaits autour de lui, c'est que dans sa petite enfance, l'éducateur a pu agir sur lui. La joie de vivre qu'il a pu lui faire éprouver, l'amour dont il a été entouré ont apporté à son corps des forces formatrices, constructrices, le rendant malléable, plastique.

Plus nous avons donné de joie, d'amour, de bonheur à l'enfant pendant cette première période, et moins plus tard il rencontrera d'obstacles, lorsque par le truchement de son âme de conscience sur laquelle son moi joue comme sur les cordes d'une harpe, il devra se façonner un caractère ouvert et libre pour ses relations avec le monde.

Par contre, tout ce que l'enfant aura dû supporter comme manque d'amour, destinée tragique, souffrance jusqu'à 7 ans, durcit son corps physique et édifie le germe des obstacles et des difficultés futures de son âge d'homme. Dans les périodes suivantes, apparaît alors ce que l'on appelle un caractère renfermé ; un caractère où la totalité de l'être est rassemblée en un point où manque la faculté de construire un pont pour se relier au monde.

Ce sont là les liens mystérieux qui existent entre les différentes périodes de la vie. On en découvre un autre entre le corps éthérique, qui se développe dans la deuxième période de la vie (7 à 14 ans) et l'âme de raison

ou de sensibilité. Dans l'âme de raison des forces reposent qui peuvent lui être enlevées par le jeu du moi sur cet élément psychique. Ces forces sont celles qui lui confèrent l'initiative, le courage, ou bien la paresse, l'indécision, l'insouciance. Selon que le moi est plus fort ou plus faible on voit alors se former un caractère plus courageux ou plus indolent.

Cependant si l'homme est placé dans les meilleures conditions pour s'imprégner de cette faculté de l'âme de raison qui lui donnera un caractère fort, il peut quand même se heurter aux obstacles et aux empêchements que lui opposeront son corps éthérique.

Si nous apportons au corps éthérique entre 7 et 13, 14, 15 ans, toutes les forces qui lui sont nécessaires pour que ces empêchements ne se produisent pas entre 28 et 35 ans, nous aurons alors fait pour son éducation quelque chose qui devrait nous valoir sa reconnaissance. Si nous pouvons représenter l'autorité pour l'enfant entre 7 et 14 ans, c'est-à-dire qu'il nous considère en tant que personne comme porteur de vérité et qu'à cet âge où l'autorité joue un rôle salutaire, nous soyions, à ses côtés, professeurs, parents ou éducateurs, et qu'il dise de nous : ce qu'ils représentent est vrai ; nous augmentons les forces de son corps éthérique entre 28 et 35 ans, il rencontrera peu ou pas d'obstacles dans son corps éthérique (pour la formation de son âme de raison, d'entendement).

Selon les capacités de son Moi, il sera à ce moment un être plein de courage et d'initiative. Vous voyez combien on peut agir sur la vie d'un être quand on connaît les liens mystérieux de l'organisme. Ces rapports étaient jadis connus de façon plus ou moins instinctive, mais à notre époque de chaos dans l'éducation, on en a complètement perdu conscience. De vieux professeurs savent encore d'instinct ou d'inspiration, certaines de ces choses.

Ainsi par exemple, si l'on prend la vieille « Histoire du monde » de Rotteck, que nous avons tous trouvée dans la bibliothèque de nos pères, lorsque nous étions jeunes, et c'est là qu'on le lisait, on voit que la présentation des événements par ce professeur qui enseignait l'histoire à Fribourg, n'était ni sèche, ni empêtrée de préjugés. Il suffit de lire l'introduction à cette « Histoire du monde », on a l'impression immédiate que l'homme qui parle ainsi à la jeunesse, le fait en pleine conscience des notions suivantes : à l'être ayant atteint cet âge (14 à 21 ans où le corps astral se développe) tu dois apporter des forces qui parlent de grands, de beaux idéaux.

Rotteck recherche en tout événement ce qui peut remplir l'adolescent, de la grandeur des idées des héros, d'enthousiasme pour tout ce que l'homme a voulu et réussi tout au long de son histoire. Cette conscience est pleinement justifiée. En effet ce qui est introduit dans le corps astral pendant cette période – 14 à 21 ans – sera bénéfique à l'âme de sentiment entre 21 et 28 ans, à l'époque où le moi élaborera le caractère dans son libre jeu avec le monde environnant.

Ce sont les grandes idées, les idéaux élevés, l'admiration, l'enthousiasme introduits dans l'âme de sentiment (par le truchement du corps astral entre 14 et 21 ans) qui s'incorporent au caractère et imprègnent également le moi. En fait, d'une certaine manière, les enveloppes humaines, corps physique, corps éthérique et corps astral, sont encore plastiques et peuvent retenir et garder ce que l'éducation leur apporte pendant l'enfance et l'adolescence, si bien que plus tard, l'homme mûr retrouve ces forces et s'en sert pour travailler à son caractère.

Lorsque le nécessaire n'a pas été fait, l'élaboration du caractère est rendue plus difficile et il peut devenir urgent d'employer des moyens plus puissants. L'homme doit alors s'adonner consciemment à une vie intérieure méditative

profonde des sensations et des sentiments que volontairement il cherche à introduire dans sa vie psychique. Il doit essayer de ressentir, non point théoriquement, mais intérieurement, de façon vivante le contenu des courants culturels, par exemple des courants religieux.

Il faut sans cesse recommencer, étudier sous de nouveaux aspects les grandes conceptions du monde, tout ce qui plus tard nous incitera à embrasser les plus grands mystères du monde avec nos concepts, nos sensations, nos idées. Pouvoir se plonger dans ce genre de travail, s'y adonner complètement, s'en imprégner, soit par la prière soit par des exercices répétés quotidiennement, nous permet, à la maturité, de marquer et transformer nous-même notre caractère par le jeu de notre moi.

Le premier point est donc d'imprimer dans les éléments psychiques (âme de sentiment, de raison, de conscience) tout ce que le moi a acquis, s'est incorporé. Il est évident que le pouvoir du moi sur la corporéité extérieure est mince. Nous avons vu qu'il y a une limite corporelle et que cette limite vient de certaines prédispositions ; cependant une observation très précise nous fera découvrir qu'il y a quand même possibilité de dépasser cette limite corporelle, même entre la naissance et la mort.

Qui n'a pas remarqué en effet chez un homme qui, pendant 10 ans, s'est adonné sérieusement à des études profondes et a acquis des connaissances – qui ne sont pas demeurées abstraites mais ont été transformées en plaisir et peine, ravissement ou souffrance (preuve qu'elles sont devenues de réelles connaissances et se sont mêlées à la vie du moi) – qui n'a pas remarqué un changement du geste, de tout le maintien de cet homme, et combien le travail du moi est pour ainsi dire devenu visible jusque dans le corps physique extérieur !

Il est clair cependant que cette transformation entre la naissance et la mort, ne peut aller fort loin ! Le principal de ce qu'il acquiert et qui semble perdu, est en réalité conservé pour la vie suivante. C'est pour cela que chaque homme apporte tant de choses de ses existences précédentes et s'il en acquiert la faculté intérieure, il peut développer, perfectionner tout ce dont il entreprend l'élaboration entre sa naissance et sa mort.

Ainsi l'homme peut donc agir jusque dans son corps extérieur ; le caractère n'est pas enfermé dans les limites de la vie psychique, mais s'exprime également par les membres. Ce que l'homme exprime du plus intime de son caractère, de la façon la plus extérieure, c'est la mimique puis la physiognomonie, enfin la forme plastique des os de son crâne, ce qu'on appelle la phrénologie.

Demandons-nous comment le caractère peut s'exprimer par le geste, la physiognomonie et les os ? La science spirituelle nous donne un point d'appui dans l'entité humaine : le moi agit comme une force formatrice sur l'âme de sentiment qui embrasse tous les instincts, passions, désirs, en somme toutes les impulsions volontaires. Le jeu du moi sur la corde de cet instrument s'exprime par le geste – la mimique – qui nous apprend beaucoup sur le caractère le plus intime d'un homme.

Lorsque le moi joue sur l'instrument que lui offre l'âme de sentiment, il y a résonance dans les autres éléments psychiques qui s'accordent à la première tonalité – le résultat est le geste. Tout ce qui de façon assez primaire et grossière vient de l'âme de sentiment s'exprime par le geste dans la partie inférieure du corps – quelqu'un de très satisfait de béat qui, par exemple, se tape sur le ventre, vit tout à fait par son caractère, dans les limites de l'âme de sentiment (sensation), il n'exprime presque rien de ses impulsions volontaires par les éléments psychiques plus élevés de son être.

Mais, un moi vivant de préférence dans l'âme de sentiment et qui fait passer ses désirs, instincts, etc. par le crible de l'âme de raison s'exprime par des gestes qui se placent dans la région de l'organe type de l'âme de raison ou de sensibilité : le cœur. Ainsi les hommes qui possèdent cette voix de poitrine si convaincante (Brustton der Uberzeugung), parlent à partir de leur âme de sentiment, mais sont capables de formuler en mots ce qu'ils ressentent et si fort même qu'ils s'en frappent la poitrine ! Ils ne parlent pas d'après un quelconque jugement objectif, mais uniquement par passion. C'est l'expression du caractère passionné de celui dont le Moi puissant vit complètement dans l'âme de sentiment, mais fait résonner ses sentiments jusque dans l'âme de raison. Il y a des orateurs populaires qui mettent les pouces dans les emmanchures de leur gilet et se tiennent jambes écartées devant leur public. Chez ces orateurs-là, l'âme de sentiment s'exprime à l'état pur. Ce qu'ils disent est égoïste, personnel, subjectif et le geste (pouces dans les emmanchures du gilet) renforce le discours.

Ceux par contre qui font résonner jusque dans l'âme de conscience, ce que le Moi a dit à leur âme de sentiment, ont un geste particulier vers un organe qui est l'expression même de l'âme de conscience. Ils montrent clairement qu'il leur est difficile d'exprimer ce qu'ils ressentent. Le signe de cette indécision est le doigt sur le nez. Comme il est compliqué d'extraire ce que l'on a à dire des profondeurs de l'âme de conscience !

L'influence caractéristique du Moi sur les éléments psychiques se glisse donc jusque dans le geste. Lorsque l'homme vit de préférence dans l'âme de raison ou de sensibilité, qui est déjà plus proche du noyau intime de l'être, où il n'est pas déterminé par les perceptions sensibles ou les sentiments, où il n'est pas esclave de ce

que ceux-ci lui soufflent, où il est plus chez lui en quelque sorte le pôle expressif, est le visage, la physionomie.

Quand le moi pince la corde de l'âme de raison, le son résonne vers le bas dans l'âme de sentiment. Si le jugement du Moi est tel que l'âme de sentiment s'enflamme pour lui, nous observons un front fuyant et un menton proéminent. Ce qui est vécu dans l'âme de raison et résonne seulement dans l'âme de sentiment s'exprime dans la partie inférieure du visage.

Lorsque l'homme établit ce qui est justement le fait même de l'âme de raison, c'est-à-dire l'accord entre l'intérieur et l'extérieur, qu'il n'est ni enfermé dans ses propres réflexions, ni tellement adonné au monde qu'il s'y perde et se vide de toute substance intérieure, lorsque l'harmonie s'installe et que le moi vit dans l'âme de raison, il s'exprime principalement dans la partie médiane du visage.

La fécondité de la science spirituelle en ce domaine, s'étend à l'étude des cultures. Les qualités successives développées par des peuples successifs se sont imprégnées dans la culture. Ainsi l'Hellénisme a surtout développé l'âme de raison. C'est en Grèce qu'on trouve le plus merveilleux équilibre entre l'intérieur et l'extérieur. C'est là que le Moi a habité l'âme de raison – et c'est chez les Grecs que la forme du nez atteint sa perfection.

Il est bien vrai que ces choses ne sont compréhensibles que si nous saisissons ce qui de l'extérieur est imprimé dans la matière en nous servant des arrière-plans spirituels d'où cette forme extérieure est issue. L'homme élevant ce qui s'épanouit dans son âme de raison, au niveau d'une science qu'il porte dans son âme de conscience, manifeste extérieurement ce fait par un front proéminent, de conformation particulière.

Un homme vivant plus spécialement avec son Moi dont il imprègne le caractère dans son âme de conscience, peut

par exemple faire résonner le chant de cette âme de conscience dans l'âme de raison et dans l'âme de sentiment. Cette âme de conscience est le fruit d'un certain degré de perfection dans l'évolution. Les idéaux moraux élevés, les conceptions grandioses dont les vues dominent le monde ne peuvent pénétrer que la seule âme de conscience.

Les forces que le moi donne à l'âme de conscience doivent être dirigées vers l'âme de sentiment pour faire naître l'enthousiasme, qui peut devenir passion et qu'on appelle alors la chaleur intérieure de l'âme de sentiment. Cette chaleur, cet enthousiasme, naissent quand l'homme s'enflamme pour ce qu'il connaît. Ce qu'il acquiert là de plus noble, il l'apporte à l'âme de sentiment, qu'il élève ce faisant à un niveau supérieur, la pénétrant de tout ce qui existe dans l'âme de conscience.

En bref, ce qui apparaît ainsi dans l'âme de conscience et devient le caractère idéal, résultant de l'élaboration du Moi dans l'âme de conscience, ne peut être imprégné dans la forme extérieure de notre corps. En effet, les dispositions que nous apportons en naissant et qui nous limitent, nous obligent à renoncer à l'expression extérieure que pourrait avoir l'âme de conscience.

Nous pouvons emporter dans la mort le fruit de l'élaboration du Moi dans l'âme de conscience, il y constitue la force la plus puissante dont nous puissions disposer pour la vie suivante. Nous emportons dans la mort l'ardeur de l'âme de sentiment qui s'enthousiasme pour les idéaux moraux, toutes les nobles impulsions déversées dans l'âme de sentiment, et dans l'incarnation suivante nous les ramènerons, et elles seront devenues : forces plastiques. Elles se manifestent dans cette nouvelle incarnation par la conformation du crâne, par les différents creux ou bosses des os du crâne.

Ainsi ce que l'homme a élaboré en son âme de conscience, devient visible dans la conformation de son crâne, dans les bosses et les creux, manifestations d'un caractère individuel. Il est dérisoire de penser que l'on peut proposer à la phrénologie des schémas types, des bases générales. Cela est impossible car chaque homme a une phrénologie différente. La forme du crâne de chacun dépend de sa vie précédente, il faut le reconnaître, il n'existe pas de généralité dans ce domaine de la science.

Fonder une phrénologie basée sur des descriptions générales n'est qu'abstraction, quand on sait tout ce que l'homme implique dans la formation de ses os, la façon dont il s'y exprime. Pour connaître l'ossature de l'homme, il faut connaître individuellement celui-ci. Chaque homme porte un crâne différent et on n'en trouve jamais la raison dans l'existence présente. La conformation du crâne nous apprend ce qu'est la réincarnation, car dans les formes visibles se lit ce que l'homme a élaboré lors d'une vie précédente. On doit donc chercher l'origine du caractère jusque dans la forme la plus solide, la plus dure du corps, énigme étonnante.

Nous avons commencé à décrire le caractère par la manière dont le moi marque son empreinte dans l'âme de sentiment, de raison ou de sensibilité et de conscience. Puis nous avons vu que ce que le moi a élaboré dans ces 3 éléments psychiques, s'imprègne dans la corporéité, les gestes, la physionomie, et jusque dans les os ; l'être intérieur façonne l'être extérieur, formant le caractère à partir de la vie psychique, ainsi que le corps physique, image visible, reflet de celle-ci.

C'est pourquoi il est saisissant de voir chez Laokoon, la désintégration du caractère extérieur de ce corps, dans les membres, en même temps que la disparition du caractère humain, dans les gestes. Nous voyons le travail fait de l'extérieur sur la matière, et réciproquement la preuve que

les dispositions que nous apportons à la naissance déterminent pour toute une vie la conformation matérielle nécessaire à l'esprit ; par ailleurs l'esprit dépassant la vie, rapporte dans une nouvelle vie le fruit de l'ancienne, façonnant ainsi le nouveau caractère.

Nous pouvons rattacher le sentiment qui se dégage de toute cette étude, au sentiment qu'éprouva Gœthe lorsqu'il saisit le crâne de Schiller dans ses mains et dit : Dans les formes de ce crâne, je vois la preuve matérielle de l'esprit. Les poèmes de Schiller, ses paroles amicales qui ont si souvent résonné à mes oreilles dénotent son caractère. Oui, je vois ici comment l'esprit travaille dans la matière. Observant ce morceau de matière et ses nobles formes, je vois ce que des vies antérieures ont préparé et ce qui, de l'esprit de Schiller, rayonna vers moi. »

Que cette conviction personnelle nous autorise à répéter les paroles de Gœthe, observant le crâne de Schiller :

« Il n'est pour l'homme de don plus grand
que celui de la déesse Nature
lorsqu'elle lui montre
comment elle imprègne l'esprit dans la matière
comment elle garde solidement
les créations de l'esprit. »

VI

ASCÈSE ET MALADIE

La vie de l’homme oscille entre le travail et les loisirs. L’activité qui nous occupe aujourd’hui, l’ascèse, est considérée, selon certains postulats comme appartenant au chapitre travail pour les uns, au chapitre loisirs pour les autres. L’observation concrète et impartiale, au sens où l’entend la science spirituelle, n’est possible que si l’on cherche à saisir en quoi consiste réellement et au sens le plus élevé du terme le mot : ascèse, en écartant toute méprise et en étudiant son action exaltante ou déprimante sur la vie humaine.

Actuellement, et cela est normal, la plupart des hommes se font une fausse idée de l’ascèse. D’après le sens original du mot grec, un athlète est également un ascète. À notre époque, l’expression a pris une certaine coloration due à la forme d’activité qui au cours du Moyen Âge fut appelée ascèse. Par contre certains groupes adhèrent encore à l’explication que Schopenhauer en a donnée au XIX^{e} siècle.

Aujourd’hui l’influence des religions et de la philosophie orientales lui ont ajouté une nouvelle nuance, par le détour de ce qu’en occident on croit être le « Bouddhisme ». Notre propos est de rechercher ce qui, dans la nature humaine est la véritable origine de l’ascèse. La science spirituelle, telle qu’elle est exposée ici, a vocation à éclaircir ce domaine parce que sa conception est liée à ce que le mot grec « askesis » exprime encore.

La science de l’esprit, l’investigation de l’esprit reposent sur la connaissance de la nature humaine. Leur point de vue est qu’à aucun degré de l’évolution humaine il ne peut être question de dire : il existe ici ou là une limite à la connaissance. La question : qu’est-ce que l’homme peut savoir, et qu’est-ce qu’il ne peut pas savoir ? – est mal posée.

La science spirituelle ne dit pas : que peut-on savoir à une certaine étape de l’évolution ? Quelles sont les limites de la connaissance à cette étape ? Qu’est-ce qu’à ce même moment on ne peut pas savoir ? Qu’est-ce qui demeure inconnu à une force d’investigation insuffisante ? La science spirituelle n’est pas concernée par ce genre de problème. Le sol sur lequel elle œuvre est celui de l’évolution et principalement de l’évolution de la force psychique de l’homme.

Elle dit : l’âme humaine est capable d’évoluer. Dans la graine repose la plante future, elle naîtra grâce aux forces concentrées au cœur de cette graine d’une part et à celles qui agissent de l’extérieur sur celle-ci d’autre part ; de même dans l’âme humaine reposent des forces et des facultés cachées. Ce qu’un homme ne peut encore acquérir à une certaine étape d’évolution, il le pourra lorsqu’il aura fait quelques progrès dans l’éveil des qualités auparavant cachées en lui.

Quelles *forces* pouvons-nous acquérir pour posséder une connaissance plus profonde du monde, pour élargir notre horizon ? Voilà la question posée par la science spirituelle – non pas : où sont les limites de la connaissance ? Mais : comment l’homme peut-il dépasser ces limites en développant ses facultés ? Ainsi au lieu d’enfermer la connaissance dans des murs, les méthodes, les idéaux de la science spirituelle tendent à élargir continuellement l’horizon.

La science spirituelle montre, ainsi que nous le verrons de mieux en mieux au cours des chapitres prochains, comment l'homme peut dépasser les forces de connaissance reçues au cours de l'évolution sans sa participation consciente. Ces forces sont tout d'abord dirigées vers la connaissance du monde sensible, que la raison peut appréhender, et auquel les sens sont liés. Mais les forces dormantes de l'âme permettent à l'homme de pénétrer plus avant dans des mondes qui ne sont pas d'emblée offerts aux perceptions des sens et que la raison liée à eux ne peut atteindre. Afin que le reproche d'imprécision ne nous soit pas fait dès l'abord, il est nécessaire de rappeler brièvement ce qui se trouve expliqué en détails dans mon livre : « Comment acquérir la connaissance des mondes supérieurs ». {5}

Quand on déclare que l'homme doit dépasser toutes les facultés de connaissance qu'il possède, il est nécessaire, afin qu'il n'avance pas dans l'incertitude mais sur un sol ferme, qu'il trouve le chemin vers ce monde nouveau. Comment cela ? La vie normale habituelle se passe pour l'homme dans deux états : la veille et le sommeil. Sans nous étendre davantage sur le caractère de ces états, nous pouvons dire qu'ils se distinguent l'un de l'autre par le fait que pendant la veille l'homme possède un stimulant de ses sens et de son intelligence liée aux sens.

C'est grâce à cette impulsion qu'il développe sa connaissance extérieure. Pendant la veille il est totalement adonné au monde sensible. Pendant le sommeil l'homme est séparé du monde sensible. Une réflexion simple et très logique montre qu'il n'est pas insensé de dire qu'il existe réellement une partie essentielle de la nature humaine qui, pendant le sommeil, se sépare de ce que l'on appelle l'homme physique.

J'ai déjà rappelé bien souvent que le corps physique que l'on voit avec les yeux, touche avec les mains n'est qu'un

seul des éléments de l'entité humaine. Le deuxième élément est le corps éthérique ou corps de vie. Mais il faut distinguer du corps de conscience ou – ne nous choquons pas du terme – corps astral, porteur du plaisir et de la souffrance, de la joie ou de la peine, des désirs, des passions, etc., ce par quoi l'homme est sommet et couronnement de la création sur terre : le Moi.

Ces deux derniers éléments de l'entité humaine se séparent pendant le sommeil du corps physique et du corps éthérique. Je disais qu'un examen simple et logique pouvait nous apprendre qu'il n'est pas insensé de dire : ce qui vit en l'homme sous forme de plaisir ou douleur, joie ou peine, la force de jugement du moi, ne peuvent disparaître chaque nuit et ressusciter chaque matin, mais que cela demeure. On peut se représenter ce mouvement du corps astral et du Moi comme une image ; cependant, il n'est pas illusoire de dire que le corps astral et le Moi se retirent des corps physique et éthérique.

La singularité consiste en ce que les éléments les plus intérieurs de l'entité : astral et moi, grâce auxquels l'homme fait toutes ses expériences psychiques tombent pendant le sommeil dans des ténèbres incertaines. Cela ne signifie rien de moins que le besoin qu'ont ces éléments (il est ici question d'une vie actuelle normale), de l'excitation du monde extérieur pour maintenir une conscience de soi et du monde. Nous pouvons donc dire qu'à l'instant où l'excitation extérieure cesse, comme cesse la force qui de l'extérieur stimule la conscience, l'homme est impuissant à maintenir cette conscience – et s'endort.

Si l'homme pouvait « pendant le cours normal » de la vie, stimuler les éléments intérieurs de son être, les fortifier, les vivifier, afin d'y déployer une conscience qui ne dépende plus des excitations du monde extérieur, ni de celles des sens, ni du travail de l'intelligence liée au monde sensible, cette conscience, et les facultés nouvelles qui en

découleraient lui permettraient de percevoir autre chose que ce qu'il perçoit d'habitude. Si étrange et paradoxal que paraisse cette idée : établir un état existentiel qui d'un côté ressemble au sommeil mais par ailleurs s'en distingue essentiellement, on arriverait alors à une connaissance suprasensible.

Cet état pourrait ressembler au sommeil en un point : comme pendant le sommeil, aucune excitation extérieure ne le troublerait, ou tout au moins n'attirerait l'attention. Cependant, il s'en distinguerait par le fait qu'il n'y aurait pas de chute dans l'inconscience, mais malgré toutes les impulsions extérieures qui pourraient être autant d'obstacles, se déploierait une activité intérieure vivante. L'expérience spirituelle montre qu'il est possible d'atteindre cet état existentiel. On l'appelle l'état de clairvoyance – le mot doit être compris dans son sens absolu et dépouillé de tout ce qu'on lui ajoute souvent.

Il est tout d'abord nécessaire de se détourner du monde. Le monde pénètre en l'homme par la voie des sens et des représentations qui en résultent. Les représentations sont pour lui : vérité – en tous cas lorsqu'explicitant les objets extérieurs, elles traduisent la vérité du monde extérieur. Cette vérité extérieure ne permet pas à l'homme de dépasser le monde sensible. Il s'agit donc d'édifier le pont entre la perception extérieure sensible et la perception libérée du sensible, mais qui est cependant également vérité.

Le premier degré des exercices nécessaires à ce passage est lié à l'image sensible ou à la représentation symbolique. Voici l'exemple d'un symbole que l'on peut employer pour le développement spirituel. Imaginons l'entretien d'un maître et de son élève : regarde la plante – vois comment elle s'enracine, comment elle grandit, comment la feuille pousse après la feuille la métamorphose en fleur, puis en fruit. (Je précise qu'il ne s'agit à aucun moment de

représentations ayant un lien avec la science naturelle ; nous verrons qu'il ne s'agit pas d'une étude comparée de la plante et de l'homme, mais de l'acquisition de représentations imaginatives utilisables.) Le maître pourrait dire : observe maintenant l'homme. Il possède ce que la plante n'a pas : désirs, passions, vie de représentations qui, partant des sensations aveugles jusqu'aux idéaux moraux les plus élevés, le placent tout en haut de l'échelle des valeurs.

Comparons l'homme à la plante : seule une science naturelle fantaisiste pourrait accorder à celle-ci un contenu de conscience analogue à celui de l'homme. Cependant, bien qu'à un niveau inférieur, nous découvrons dans la plante des traits que l'homme ne possède pas, une certaine sûreté dans la croissance sans possibilité d'erreur. Par contre, l'homme, à chaque instant, peut dévier de sa position juste ; toute sa substance est imprégnée de passions, instincts et désirs qui introduisent en lui l'erreur, le mensonge, la tentation.

La plante en sa substance ne possède rien de semblable ; elle est un être pur et chaste. Ce n'est qu'après avoir purifié ses instincts, désirs et passions que l'homme peut espérer acquérir la pureté et la chasteté à un niveau humain que la plante possède déjà à un niveau inférieur. Nous pouvons nous représenter ensuite ceci : la plante est pénétrée de la verte substance de la chlorophylle qui donne aux feuilles leur couleur.

L'homme est traversé d'instincts et de passions portés par son sang rouge. C'est une sorte d'évolution ascendante, mais l'homme la paie par les désirs et passions que la plante ne possède pas ; plaçant devant ses yeux l'idéal élevé auquel il aspire, il faut qu'à un certain degré il acquière la sûreté intérieure, la maîtrise de soi et la pureté, apanages de la plante, à un niveau qui lui est propre, mais qui doit lui servir de modèle.

Mais demandons-nous maintenant : que faut-il faire pour s’élever à ce niveau ?

Il faut dominer et maîtriser ce qui, échappant à la volonté, s’agite et bouillonne dans l’être profond : instincts, désirs, passions. Il faut grandir au-dessus de soi-même, tuer ce qui contraint et élever à un degré supérieur tout ce qui était auparavant écrasé sous le poids des forces inférieures. Ainsi l’homme s’est élevé à partir du niveau végétal, ce qu’il a acquis depuis lors doit être considéré comme élément à vaincre, allons plus loin, à tuer, s’il veut atteindre une vie supérieure. Ce processus d’avenir auquel l’homme est lié a été condensé par Gœthe en ces lignes admirables :

« Et tant que tu ne possèdes
le : meurs et deviens,
tu n’es qu’un hôte morne
sur la sombre terre. »

Il ne faut pas comprendre par là qu’il faille tuer les instincts, désirs et passions, mais les purifier en tuant le maître qui les dirige. Ainsi, contemplant la plante on peut dire : il y a quelque chose en moi qui est plus grand que la plante mais qui doit justement être vaincu et tué.

Représentons-nous ce qui suit : comme image de ce qui est à vaincre, il y a dans la plante une partie morte : le bois dur. Forgeons-nous l’image d’un bois dur en forme de croix. Puis faisons un pas de plus : le porteur de nos désirs, instincts, passions : notre sang rouge purifié pour devenir l’expression pure et chaste de l’entité supérieure que Schiller désignait comme « l’homme supérieur dans l’homme », ce sang doit être image du suc pur et chaste de la plante se déversant dans toute sa substance.

Ensuite – dirait le maître au disciple – considérons la fleur dans laquelle le suc végétal s'élevant d'une feuille à l'autre, se déploie enfin et donne à la fleur sa couleur formant (par exemple) la rose rouge. Prends la rose rouge comme modèle de ton sang purifié ; le suc végétal circule dans cette rose rouge qui est sans désirs et sans passions. Tes désirs et tes passions doivent devenir l'expression de ton entité purifiée. Ainsi le bois de la croix, image de ce qui doit être maîtrisé, se complète, se parfait d'une couronne de roses rouges qui l'enlace. On a là une imagination, un symbole, dont l'édification ne dépend pas de l'intelligence, ni de l'intellect, mais des sentiments. C'est l'image de la vie humaine s'efforçant vers un idéal élevé.

Voyons maintenant les critiques : on peut dire : cette représentation est une fantaisie qui ne renferme aucune vérité. L'image que tu fabriques comme par enchantement, cette croix noire et ces roses rouges, c'est une chimère ! Certes, cela ne fait aucun doute, cette image, telle que le disciple doit se la représenter, est une imagination. Il faut qu'elle soit une imagination !

Elle n'est pas faite pour, au sens de la connaissance sensible, reproduire quelque chose qui existerait dans le monde extérieur ; s'il en était ainsi, nous n'en aurions pas besoin, nous laisserions tout simplement agir les impressions qui nous viennent de l'extérieur et nous n'aurions qu'à les reproduire.

Or nous forgeons une image dont nous avons emprunté les éléments au monde extérieur ; mais nous les avons assemblés d'après certains sentiments et certaines représentations données par notre être intérieur. Il faut seulement, à chaque pas, être conscient et ne pas perdre le fil des phénomènes intérieurs, sinon nous déboucherions dans le fantastique.

Pour entrer dans le monde spirituel par l'introspection, la méditation, etc. il ne faut pas vivre dans les images

abstraites mais dans le monde des sentiments et des représentations. Ce monde se manifeste dans l'élaboration de ces imaginations. Elles éveillent en l'homme une foule de phénomènes psychiques et celui qui cherche à pénétrer dans le monde spirituel doit s'y adonner avec toutes ses forces d'observation, à l'exception de celles qui lui seraient suggérées par le monde sensible.

Il ne s'agit pas de reproduire des phénomènes ou des états d'être du monde extérieur, mais *d'éveiller* les forces dormant dans l'homme. On remarquera en effet – si l'on a beaucoup de patience, car il faut beaucoup de temps – que l'abandon tranquille à ces imaginations fait naître quelque chose qui doit se développer. L'être intérieur se transforme, si bien qu'en vérité un état existentiel s'installe qui est en partie comparable au sommeil. Mais tandis que dans le sommeil, toutes les représentations, toute la vie psychique plongent dans l'inconscient, la méditation, l'élaboration d'images ou de symboles comme ceux que nous venons de décrire, *éveillent des forces intérieures*. Une métamorphose entre en jeu assez vite par le fait de la vie intérieure, à condition de renoncer aux impressions du monde sensible.

Ces symboles qui ne possèdent pas de vérité au sens du monde extérieur, éveillent des forces avec lesquelles quelque chose de nouveau peut être entrepris.

Voyons une autre critique : supposons que l'homme ait ainsi développé certaines forces, supposons qu'il ait réussi à entrer dans le monde spirituel ainsi qu'il le pense, comment peut-il alors savoir que ce qu'il perçoit est une réalité, une vérité ? L'expérience seule le lui enseigne comme l'expérience seule lui enseigne la vérité dans le monde extérieur. Les représentations se distinguent facilement des perceptions. Confondre les unes avec les autres, c'est ne pas aller au fond des choses.

À ce sujet des malentendus se sont glissés dans certains cercles philosophiques. Ainsi chez Schopenhauer par exemple, la première partie de sa philosophie part du principe que le monde de l'homme est représentation. Observez votre pendule, vous saisirez la différence qui existe entre représentation et perception. Tant que vous regardez votre pendule, vous en avez la perception ; retournez-vous : vous avez en vous l'image de la pendule : c'est votre représentation. Dans la vie pratique, vous distinguerez rapidement perception et représentation – ne pas pouvoir faire cette distinction, c'est entrer dans l'erreur.

J'ai déjà donné un autre exemple : représentez-vous un morceau de fer brûlant, il ne brûle pas ; saisissez dans vos mains un morceau de fer brûlant et vous comprendrez vite que la perception est fort différente de la représentation. Un exemple de la philosophie kantienne nous propose le même problème – d'un certain côté, il peut se justifier, mais au siècle dernier, il n'a apporté qu'erreur et illusion.

Kant essaye en effet d'avoir une idée de Dieu, de construire une notion du divin à partir de cet exemple : entre cent thalers que l'on se représente et cent thalers réels, il n'existe pas de différence quant au contenu. Cependant, il est inadmissible de dire que le contenu est le même car on confond alors perception c'est-à-dire contact immédiat avec la réalité, avec ce qui n'est que contenu de représentation. Qui veut payer une dette de cent thalers, fera bien la différence entre cent thalers réels et cent thalers imaginaires – objets de sa représentation.

Il en est ainsi du monde spirituel : lorsque les facultés et les forces dormant dans l'être entrent en activité, un monde se présente à l'homme, qu'il ne connaissait pas, qui émerge devant lui des profondeurs spirituelles enténébrées et qui commence à s'éclairer ici et là. Un novice, un profane peut dire c'est une auto-suggestion, une illusion.

Mais avec l'expérience on distingue ce qui est vérité et ce qui est illusion tout aussi facilement que dans le monde sensible on distingue la représentation de la perception quand il s'agit d'un morceau d'acier brûlant.

Nous voyons donc la possibilité d'acquérir un autre état de conscience. Un seul exemple a servi à vous montrer comment certains exercices éveillent les forces dormant dans l'âme. Tandis que le disciple s'exerce ainsi, il ne voit rien du monde spirituel ; il est en effet occupé à éveiller ses propres forces, ce qui dure non seulement des années, mais toute la vie. Mais ses efforts ont un résultat : il apprend à diriger toutes ses forces de connaissance (éveillées ou non) vers le monde spirituel, comme il a jadis appris, sous l'influence de puissances spirituelles inconnues, à diriger ses yeux vers le monde visible.

Un tel travail, un tel développement de l'âme en vue d'un monde où l'on n'a pas encore pénétré, où l'on ne pénétrera qu'après avoir éveillé forces et facultés endormies, et qui ne viendra vers le disciple qu'en proportion de ce que celui-ci lui offrira (comme facultés nouvelles) un tel travail sur l'âme peut, au sens vrai du mot, s'appeler *ascèse*.

Car « askesis » signifie en grec : *s'exercer*, se rendre capable de quelque chose, mettre en activité des forces qui dorment. Ce sens originel peut également être le sens actuel – si l'on écarte le voile qui le recouvre, si l'on ne retient pas les erreurs que les siècles ont accumulé sur cette expression.

Comprendre le terme : ascèse, tel que nous l'avons caractérisé, c'est comprendre que l'homme devient capable, en développant ses facultés, d'ouvrir la porte d'un monde nouveau. On le comprendra mieux encore si après avoir étudié le sens de l'ascèse dirigée vers un acquis spirituel, on l'étudie dans certaines fonctions extérieures de la vie, par exemple lorsque certaines facultés, certaines forces doivent être développées qu'on ne dirige pas

immédiatement vers ce à quoi elles appartiennent mais que l'on cherche d'abord à éveiller pour les diriger plus tard vers ce à quoi elles appartiennent. Si étrange qu'il paraisse, il existe un exemple facile où le mot « ascèse » peut être employé dans son sens réel : nous verrons aussi pourquoi ce mot, mal interprété, peut avoir une action destructrice.

Le sens réel du mot ascèse peut être appliqué à la direction militaire pendant des « manœuvres ». C'est l'emploi exact du terme grec. La façon dont on éprouve les forces, afin qu'elles soient utilisables au cours d'une guerre réelle, dont on cherche à voir la juste mesure de leur emploi, voilà une ascèse, un exercice. Diriger des forces non vers l'objet immédiat, le but auquel elles sont destinées, mais pour en éprouver la valeur et la nature, c'est exercer une « ascèse » donc, le fait de diriger des manœuvres est, à la guerre réelle, ce que l'ascèse est à la vie.

La vie humaine ai-je dit oscille entre le travail et les loisirs. Mais beaucoup d'événements prennent place entre ces deux extrêmes. Ainsi par exemple : le jeu. Partout où il est question de jeu nous avons à faire à l'opposé de l'ascèse. C'est par l'étude de son contraire qu'on comprendra mieux l'essence de l'ascèse. Le jeu est activité dans le monde extérieur où l'on déploie des forces pour une satisfaction immédiate.

Cette satisfaction même, ce avec quoi on joue, n'est pas le sol solide, l'arrière-plan ferme du monde extérieur où s'organise notre travail. Ce avec quoi on joue est par rapport à nos forces, un matériel souple, plastique qui s'adapte à celles-ci. Le jeu ne reste jeu qu'aussi longtemps que nous ne nous heurtons pas à l'obstacle de forces extérieures, comme dans notre travail. Dans le jeu, nous avons à faire à ce qui concerne directement et dans

l’immédiat des forces qui lui sont réservées et dans la mise en action desquelles réside la satisfaction qu’on en retire.

Le jeu ne prépare à rien – il n’est pas cause produisant un effet, il se suffit à lui-même. Nous avons vu que l’ascèse justement comprise aboutit à une conclusion exactement opposée. Nous n’y trouvons aucune satisfaction quant au monde extérieur. Ce que nous faisons même lorsque nous assemblons les roses rouges sur la croix noire, c’est quelque chose qui en soi est sans signification, mais le jeu vivant des forces élaborées pour construire le symbole, et ce qui se passe en nous ne trouvera son accomplissement qu’au terme et avec la réussite des exercices.

Le renoncement consiste à effectuer un travail intérieur avec la conscience de ne pas se laisser déranger par le monde extérieur, à travailler sur soi-même pour mettre en jeu des forces qui puissent ensuite se déployer dans le monde extérieur. Ainsi jeu et ascèse sont contraires.

Restons dans le domaine d’une ascèse dirigée dont le but est le monde suprasensible. Lorsque l’homme prend conscience de l’existence d’un monde suprasensible, soit pour avoir reçu des révélations d’une autre personne, soit pour avoir lu des documents relatifs à l’évolution historique, il peut se dire : il existe des révélations sur les mondes suprasensibles ; pour le moment je ne les comprends pas, je n’ai pas la force de les examiner. D’aucuns, au lieu d’admettre ces révélations décident de les écarter, de les récuser même, disant : je ne veux avoir aucun rapport avec ces choses. Pour quelle raison ? D’abord parce qu’ils refusent l’ascèse, n’ayant pas assez de force d’âme pour éveiller ces facultés latentes par les moyens déjà caractérisés. Ils se sentent trop faibles.

J’ai déjà dit bien souvent qu’il n’est pas nécessaire de posséder la clairvoyance pour examiner les données de l’investigation spirituelle communiquées par un clairvoyant. Certes, il est nécessaire d’être clairvoyant pour

explorer le monde spirituel, mais lorsque les faits sont scrutés et approfondis, chacun peut les examiner avec une intelligence sans parti-pris. Une raison sans préjugés, une saine logique, sont les meilleurs instruments d'appréciation. L'investigateur de l'esprit dira toujours : si j'étais encore sensible à la peur, j'affirmerais que j'ai peur de ceux qui admettent ce genre de communication sans les passer au crible de leur raison – mais non de ceux qui cherchent à les comprendre grâce à une intelligence libre. Seule l'intelligence, le bon sens permettent de comprendre tout ce que révèle l'investigation spirituelle.

Il peut se faire cependant que certains soient trop faibles et ne possèdent pas les forces de compréhension nécessaires. Lorsque le cas se présente, l'instinct de conservation joue, écartant ces révélations ; s'il n'en était pas ainsi, l'équilibre serait perturbé – l'homme le pressent et c'est en général pour ce genre d'hommes sur le chemin de la recherche que compte tenu de leur faiblesse, l'instinct joue, écartant l'ascèse que la conscience n'est pas en mesure de supporter.

C'est ce qui se passe aussi pour la conscience matérialiste qui refuse de se laisser troubler, remplir par des communications sur le monde de l'esprit, certaine de ne rien pouvoir entreprendre sur leur base et cherchant à se maintenir au contraire sur le sol ferme des faits scientifiques.

Un autre cas peut se présenter et nous en arrivons à l'aspect dangereux de l'ascèse : une certaine avidité de recevoir des messages du monde suprasensible peut se développer, en lieu et place de l'élan intérieur, du devoir accepté d'examiner les communications avec logique et intelligence ; avidité qui peut aller jusqu'à une sensation de jouissance à la réception de ces messages auxquels on s'abandonne.

Il en résulte non pas que l'instinct de conservation s'y oppose et conjure le danger, mais tout au contraire, c'est en fait un instinct de destruction qui s'empare de l'homme. Tout ce qui a pénétré dans l'âme sans passer par le crible de l'intelligence l'étouffe, la submerge. De là, la foi aveugle, la soumission aveugle à la seule autorité de celui qui communique des messages des mondes spirituels invisibles. Ce principe de soumission à l'autorité entraîne une ascèse qui ne ressort pas de l'instinct normal de conservation, mais de l'instinct maladif de destruction, du désir de se noyer, de se perdre dans le flot des révélations reçues.

Il y a là un aspect sombre pour l'âme ; dire : je ne veux rien de plus, je renonce à tout, je veux croire, vivre dans la confiance, c'est une ascèse au mauvais sens du mot. On la rencontre souvent au cours de l'histoire. Mais tout ce qui y ressemble ne peut être taxé de croyance aveugle. Dans les anciennes écoles de mystères, lorsqu'on affirmait par exemple : « le maître l'a dit, donc nous le croyons » cela signifiait, pour les disciples : « le maître l'a dit, il est donc nécessaire que nous y réfléchissions ; nous verrons jusqu'où nous irons lorsque nous aurons mis toutes nos forces en activité ». La « foi » n'a pas toujours besoin d'être aveugle et elle ne suscite pas toujours cet instinct de destruction.

Accepter avec confiance les communications de quelqu'un sur ces investigations spirituelles ne relève pas forcément d'une foi aveugle : on peut savoir que cette personne prend la chose au sérieux, qu'elle y apporte des formes précises et logiques, que dans les domaines où le croyant est capable d'en comprendre la preuve, il la fait logiquement et sans sot bavardage. L'observation de ces détails permet au disciple de fonder sa foi sur la notion que le maître parlant de phénomènes encore inconnus de lui se tient toujours sur une base aussi solide. C'est alors que le

disciple peut se décider à travailler et se dire : ce qui me sera dit, en quoi j'ai confiance, peut me guider dans mon progrès vers l'acquisition de facultés dont je dois prendre conscience au fur et à mesure de mon travail.

Mais lorsque cette base de confiance n'existe pas, que l'homme renonce à comprendre, se laisse exciter par des relations sur les mondes invisibles, sans vouloir les comprendre, une espèce de passion néfaste apparaît. Ce mal peut à peine s'appeler ascèse. Accepter quelque chose de quelqu'un avec une confiance aveugle, sans avoir la volonté de le comprendre peu à peu, donc de le pénétrer ; accepter dans sa volonté, la volonté d'un autre, c'est perdre les forces psychiques saines, noyau solide de l'être intérieur et structure de tous les sentiments et sensations d'une vie juste et droite.

Mensonge et disposition à l'erreur s'installent alors dans l'homme qui ne cherche pas de preuves, qui ne se sert pas de son intelligence, mais qui a une disposition à plonger dans ce qu'il reçoit, à s'y noyer, et à y disparaître avec son moi. Qui ne veut pas laisser agir librement *le sens normal de la vérité* s'apercevra bientôt que le mensonge et la disposition à l'erreur s'introduiront dans sa vie dans le monde extérieur.

Lorsqu'on s'approche du monde spirituel, – et cela est à prendre très au sérieux – on peut très facilement s'adonner au péché d'omission et vivre avec un sentiment inexact de la vérité et de la droiture. Si on prend la discipline au sérieux, si l'on veut tendre ses forces, il ne faut pas oublier ce qui vient d'être exposé.

Mais entrons plus à fond dans l'étude de la *discipline ascétique*. Nous avons vu ce qui se passe quand l'homme est impuissant à développer ses forces intérieures de façon saine, – ou bien il renonce à la discipline par un juste instinct de conservation, ou bien il n'y renonce pas, et il perd la raison et le sens du jugement. Dans ces deux cas

nous avons à faire à une maladie, à une manie qui immobilise l'homme au degré où il se trouve.

Mais prenons le cas opposé : la décision a été prise de développer les forces et facultés latentes par la discipline et les exercices mentionnés. Deux possibilités peuvent se présenter : la première, quand avec sérieux et dignité on aspire énergiquement à entrer dans notre courant scientifique spirituel. L'homme peut dans ce cas, travailler à ses forces spirituelles internes dans la mesure où il est capable de les employer à faire quelque chose de juste et d'ordonné. Cela signifie – et j'en ai développé l'idée dans mon livre « Comment acquérir la connaissance des mondes supérieurs » – selon la mesure où l'homme s'est exercé, où il a travaillé sur lui-même pour élaborer son pouvoir de vision.

En même temps, la possibilité doit être offerte au disciple – qu'en tout temps les investigateurs spirituels ont désignée comme acte de l'esprit – de discipliner lui-même ses forces, d'instaurer un juste équilibre entre ce qu'il développe intérieurement et ce à quoi il doit participer dans le monde extérieur.

Si on omet de tourner vers le monde extérieur les forces intérieures acquises, si on a le désir indomptable d'élaborer le plus de forces possible et de les mettre en mouvement dans l'âme pour ouvrir l'œil et l'oreille spirituels, mais que par ailleurs on est trop nonchalant, ou trop insouciant pour s'occuper lentement et de façon juste dans le calme et par un travail raisonnable des faits spirituels en question, il peut se faire que l'ascèse ait des résultats très pernicieux.

Car ne mettant pas au service du monde les forces nouvellement acquises, l'homme ne sait pas quoi en faire. Toute discipline devient alors inutile, notamment celles qui n'ont pas exigé l'ascèse par les moyens spirituels mentionnés qui fortifient l'âme. D'autres méthodes

conduisent sur un chemin que l'on croit plus facile mais qui mène souvent au scandale ou au désordre. Sur ce chemin, les obstacles dus au corps physique sont écartés pour permettre de parvenir facilement à la vie intérieure. Écarter ces obstacles fut l'unique dessein de l'ascèse médiévale. Ce genre d'ascèse existe même encore de nos jours.

Au lieu de la *véritable ascèse* qui donne à l'âme un contenu toujours plus riche, la *fausse ascèse* laisse l'âme telle qu'elle est, mais affaiblit le corps, diminue l'activité des forces physiques. Il existe des moyens pour rabaisser le corps, pour que ses fonctions n'aient plus la force ni le dynamisme de la vie normale, pour que la vitalité s'amoindrisse. Il en résulte que l'âme demeurée faible prend une sorte de suprématie sur les fonctions corporelles dégradées. Tandis qu'avec l'ascèse juste, le corps doit rester tel qu'il est et l'âme se fortifier pour vaincre le corps, avec l'autre ascèse, l'âme reste ce qu'elle est, mais par toutes sortes de procédés, jeûnes, macérations, flagellations, etc. le corps est affaibli, l'âme se sent alors plus forte que lui et peut atteindre une espèce de conscience, bien que ses forces n'aient pas été travaillées ni sublimées. Voilà la discipline des ascètes du Moyen Âge – elle détruit les forces du corps, diminue ses fonctions, laisse l'âme inculte et l'ascète se met en état d'attente ; il attend que de l'extérieur le monde spirituel et son contenu viennent vers lui, sans sa participation. {6}

C'est la méthode la plus commode, mais elle ne rend pas l'homme plus fort. La véritable méthode exige une purification et un renforcement de la pensée, du sentiment et de la volonté pour maîtriser les impulsions dues à la corporéité. La première dégrade le corps, et l'âme sans l'appoint de qualités nouvelles doit attendre que le monde divin se déverse en elle.

L’ascèse du Moyen Âge rend l’homme étranger au monde, l’éloigne de lui et c’est son but. Dans l’état actuel de l’évolution humaine, un certain rapport existe entre les forces de perception en nous, et ce qui se trouve hors de nous. Si nous voulons sortir de l’état actuel de l’évolution, il faut sublimer nos forces d’autant plus que nous voulons ensuite comprendre et saisir le monde jusque dans ses arrière-plans.

Avec l’ascèse du Moyen Âge, quelque chose pénètre dans le vide de l’attente de l’âme qui la rend étrangère au monde et inutilisable pour accomplir la mission de l’homme à notre époque {7}. Tandis que le véritable ascète est d’autant plus utilisable que sa vision du monde est plus profonde. L’un transforme l’homme en solitaire, en ermite, en anachorète. Dans sa solitude, dans l’île de son âme, des processus psychiques – spirituels – peuvent certes intervenir, on ne peut le nier, mais ce genre d’ascète n’est d’aucune utilité pour le monde.

L’ascèse est travail, exercice, discipline *pour le monde* et non recul, retrait, éloignement du monde. Cela ne signifie pas que l’on doive absolument recourir aux extrêmes. Mais il est en général juste que dans le cycle humain actuel, un rapport normal existe entre le monde extérieur et les forces de l’âme ; cependant chaque époque a tendance à glisser vers l’extrême. Celui qui veut développer des facultés supérieures à la normale n’a pas besoin de prendre en considération les obstacles qui viennent de courants anormaux de son époque. Ces obstacles existent aussi en lui, c’est pourquoi, le cas échéant, il peut aller plus loin qu’il n’irait si l’époque elle-même de son côté n’était répréhensible.

Ceci doit être dit parce que beaucoup de membres des courants actuels de science spirituelle accordent une grande valeur à une certaine diète. Il est évident que ce mode de vie n’a rien à voir avec l’obtention ou la

compréhension des rapports avec le monde supérieur. La diète ne peut qu'être un moyen extérieur et ne doit être suivie que sous cet aspect.

Certes, les mœurs et les coutumes du monde extérieur dans lequel l'homme vit, représentent un certain obstacle au développement spirituel. Ces coutumes attirent l'homme et le retiennent dans le monde matériel ; il doit sortir de ce qui pour les autres hommes est la vie normale, afin de rendre ses exercices plus faciles. Mais s'il comptait sa diète comme une ascèse parmi les autres, conduisant au monde spirituel, il se tromperait totalement.

Personne ne peut emporter le végétarisme dans les mondes supérieurs – il ne peut être qu'une protection, et on doit le considérer ainsi : je veux ouvrir certaines parties de mon intelligence afin de voir les mondes supérieurs ; mon corps épais est le premier obstacle que je rencontre – cet obstacle est si puissant qu'il m'empêche de faire mes exercices de façon correcte ; je m'en protège donc en allégeant mon corps. {8}

Le végétarisme allège le corps. Il ne doit pas être posé en dogme. C'est un moyen qui facilite le développement spirituel sans plus. Il ne faut jamais croire que le végétarisme développe les forces spirituelles ; en effet, il n'a pas d'influence sur l'âme – il allège seulement le corps. Mais si l'âme s'est fortifiée d'une part et si d'autre part, le corps allégé par le végétarisme peut être plus aisément modelé par les forces psychiques, on peut dire qu'un homme qui suit une discipline spirituelle, s'il est végétarien, est plus fort, plus actif, plus dynamique dans la vie, et comparé à un mangeur de viande qu'il le dépasse aussi en capacité de rendement. Mais conserver l'opinion si courante : pauvres gens qui n'ont même pas le plaisir de manger de la viande ! Et devenir quand même végétarien n'apporterait aucune aide au but envisagé. Tant que le

désir et le besoin de viande existent, le végétarisme est inutile.

Mais au degré suivant c'est déjà différent. Ce point de vue peut être expliqué en quelques mots : quelqu'un me demanda il y a longtemps : Pourquoi ne mangez-vous pas de viande ? Réponse – Je voudrais vous poser aussi une question : pourquoi ne mangez-vous pas la viande du chien et du chat ? Mais c'est impossible ! – Bien, j'ai le même dégoût pour toutes les viandes !… C'est là le point crucial, quand cessent la jouissance et le désir de la viande l'abstention présente un intérêt, elle est utile au développement spirituel.

L'abstinence de viande n'est qu'un moyen afin de se déshabituer du désir de la viande. Mais si la désaffection ne vient pas, il est mieux de recommencer à en manger ; en effet se tourmenter continuellement n'est pas le juste moyen et ne donne pas de bons résultats.

Vous voyez par toutes ces considérations quelle est la *vraie* et la *fausse* ascèse.

Allons plus loin : ceux qui ont le désir de développer leurs forces psychiques et leurs facultés, mais qui sont indifférents au monde, sont facilement entraînés dans la fausse ascèse. Ayant développé des facultés psychiques ils attendent ce qui doit venir – et d'autant mieux que leur corps a été plus tourmenté, plus affaibli, et que leur âme faible aussi, a été abandonnée à elle-même.

Dans cet état ils peuvent avoir des perceptions spirituelles, inutilisables d'ailleurs pour la compréhension du véritable monde spirituel. Ils sont sur le chemin de la tentation. À l'instant où ils se sont fermé le chemin de retour dans le monde physique, ce n'est pas le monde spirituel qui vient à leur rencontre, *mais l'image trompeuse, l'apparence mensongère de leur propre soi*. L'âme étant restée telle qu'elle, le Moi également, les forces supérieures de celui-ci qui auraient dû assurer le

rapport, faire le lien avec le monde, n'ont pas été développées, l'homme est alors emmuré et ses fonctions corporelles dégradées ne lui permettent pas elles non plus d'entrer en contact avec le monde.

Son ascèse ne le rend pas seulement étranger au monde, mais lui fait cultiver un genre de vision : il voit des images qui peuvent berner, leurrer sa propre âme, au degré qu'elle a atteint ; il voit l'image trouble de son propre soi au lieu de voir un monde spirituel véritable. Le deuxième effet de cette fausse ascèse se manifeste sur le plan moral : croyant avoir une vie droite en cultivant humilité et dévouement à l'égard du monde spirituel, il ne s'aperçoit pas qu'il s'entoure lui-même de toutes les forces de son propre soi (comme une araignée tisse autour d'elle sa toile avec sa propre substance) qu'il devient égoïste au sens le plus détestable du mot, et qu'il ne veut rien développer au-delà du point qu'il a déjà atteint. Cet égoïsme qui peut dégénérer en orgueil, en vanité, est dangereux, car celui qui le possède n'a pas le moyen de l'apercevoir. Lui-même se prend pour un homme abîmé aux pieds de Dieu dans la plus profonde humilité, tandis que le démon de la plus grande illusion joue avec lui.

Il écarte ce qu'il doit développer dans l'humilité ; en effet il serait réellement humble s'il disait : les forces spirituelles ne sont pas là où je suis, je dois d'abord les développer, je n'ai pas le droit de demeurer dans l'attente, avec les seules forces dont je dispose.

Ainsi donc, tentation, erreur, vanité, égoïsme et toutes les folies possibles résultent de l'ascèse qui prône la destruction du corps et non le renforcement de l'âme. Cette ascèse ferait le plus grand mal si elle était pratiquée de nos jours. L'idéal actuel de la vraie ascèse ne peut être cherché que dans la science spirituelle moderne qui repose sur le sol de la vérité, qui développe en l'homme les forces nécessaires pour l'élever et comprendre le monde spirituel,

parfaitement réel et non un monde illusoire dans lequel il serait emprisonné.

Cette fausse ascèse possède encore bien de sombres aspects. Observons la nature autour de nous : comparant le règne végétal au règne animal, puis humain, nous voyons que les conditions de vie prennent de l'un à l'autre un tout autre caractère. Considérons ce que l'on appelle les « maladies des plantes », elles ont un autre caractère que les maladies des animaux et que celles des hommes. Les maladies des plantes en effet sont occasionnées de l'extérieur par un équilibre perturbé entre le vent, le temps, la lumière et le rayonnement solaire. Ces circonstances extérieures peuvent rendre les plantes malades.

Si nous passons au règne suivant, l'observation montre que l'animal, laissé à lui-même, possède un fonds de santé beaucoup plus grand que l'homme. Celui-ci non seulement peut devenir malade sous l'influence de certaines circonstances extérieures, mais également sous l'influence de son propre être intérieur ou même de ce que cet être intérieur projette dans le monde extérieur.

Cela signifie que d'une part : si l'âme ne convient pas tout à fait au corps auquel elle est liée, en raison de faits spirituels hérités d'incarnations antérieures, et qu'elle ne peut trouver d'équilibre au sein de cette corporéité, il y a là une cause possible de maladies extrêmement difficile à déceler. Des maladies peuvent donc être symptômes d'un déséquilibre entre le corps et l'âme. Des personnes qui présentent ces symptômes ont très souvent le désir de s'élever vers les mondes supérieurs, en détruisant leur corps, parce que leur état maladif psychique les incite à détacher leur âme de ce corps, la première étant dans l'incapacité d'imprégner, d'habiter complètement le second.

Il en résulte une espèce de durcissement du corps, qui se cristallise. Par le fait que ces personnes n'ont pas fortifié leur âme, mais au contraire se sont servies de sa faiblesse pour se libérer des impressions corporelles, et donc ont enlevé à leur corps ses qualités de santé et de force, toutes sortes de dispositions maladives peuvent alors apparaître. Une ascèse saine aurait fortifié l'âme pour qu'elle agisse ensuite sur le corps, et le rende capable de résister aux influences malsaines extérieures, tandis qu'une fausse ascèse le rend sensible à toutes les attaques extérieures de la maladie.

Nous avons là le rapport dangereux, et principalement à notre époque, entre la fausse ascèse et la maladie. Un malentendu à propos de ces choses existe dans tous les milieux ; il entraîne toutes sortes d'erreurs sur ce que la conception spiritualiste scientifique du monde peut apporter à l'homme. Il est évident que les faux ascètes qui cherchent à acquérir une conception du monde spirituel, proposent un bien mauvais exemple à ceux qui les observent de l'extérieur ; ils offrent un large champ d'attaque aux influences extérieures nocives ; au lieu d'être protégés contre les erreurs de notre époque, ils y sont au contraire entièrement exposés.

Le courant théosophique actuel présente bien des cas semblables. L'appellation « Théosophie » n'est pas un laisser-passer suffisant pour s'opposer en tant que courant spirituel à des courants modernes adverses. Puisque le matérialisme règne dans le monde, il est à la mesure des notions que l'on se fait dans le monde sensible sur ce que le regard physique y découvre. C'est pourquoi on peut dire que le matérialisme pour le monde extérieur qui ne sait rien d'un monde spirituel est, d'une certaine manière, justifié.

Mais lorsqu'une certaine conception du monde expose des phénomènes du monde spirituel, sans que ses principes

reposent sur un véritable renforcement des forces spirituelles, elle admet en quelque sorte les préjugés de l'époque, les exprime sous une forme caricaturale, et on assiste alors à ce qu'il y a de pire. Ce genre de conception théosophique où les erreurs du siècle se sont glissées est bien plus nuisible que le matérialisme.

Des représentations matérialistes se sont en effet réellement introduites dans la conception théosophique. On y parle de spirituel non point comme *d'esprit*, mais comme si l'esprit n'était qu'une matière nébuleuse infiniment affinée. Si l'on y parle de corps éthérique, on se représente simplement un corps physique parvenu à un certain degré d'affinement et il est alors question « *d'oscillations* » de l'éther. Pour l'astral ces oscillations deviennent encore plus impalpables, dans le mental davantage encore et ainsi de suite. Partout on voit des « vibrations », partout des « oscillations ».

Des représentations qui se rapportent au monde matériel, ne permettront jamais de pénétrer dans le monde spirituel réel. Les hommes en vérité transforment les faits les plus quotidiens en apparitions vaporeuses et fantômales.

Se trouve-t-on quelque part où règne une bonne ambiance, où les âmes s'accordent et que l'on dise « dans ce cercle règne une ambiance harmonieuse », c'est une impression que l'on peut avoir très couramment, elle facilite une meilleure prise de contact, que si, dans un cercle quelqu'un dit : « O, comme il y a ici des vibrations subtiles ! »

Il faut voir les choses telles qu'elles sont ! Dans ce cas on n'aurait plus de fausses idées sur le courant de la conception spirituelle moderne. On verrait que l'ascèse renforçant la vie de l'âme aide l'homme à progresser vers les mondes supérieurs et à rapporter dans l'existence physique matérielle, de nouvelles forces – forces de santé

et d’activité – forces de vie. Il est évident qu’on constate plus difficilement les forces de santé que les forces de maladie – la maladie s’impose, la santé ne s’aperçoit pas. Mais si l’observation est vraiment profonde on voit bien que celui qui se laisse féconder par un courant spirituel véritable en reçoit des forces saines, qui interviennent même jusque dans le physique.

Par contre les forces de maladie agissent lorsqu’une confusion s’établit avec le monde extérieur dont les forces ne sont pas spirituelles et qu’elles pénètrent dans le courant spirituel. L’action de ces forces est plus mauvaise lorsqu’elles pénètrent dans le courant spirituel que lorsqu’elles demeurent dans leur domaine. Là, les conventions protègent l’homme contre l’influence trop forte de certaines erreurs.

Ces choses nous permettent de comprendre que l’ascèse est une préparation à la vie supérieure, un art de développer des forces neuves. Ainsi le mot grec prend tout son sens – car « askein » signifie « s’efforcer », « se rendre fort » et même « se parer » pour recevoir les révélations du monde – et non laisser l’âme vide, affaiblir le corps, séparer l’une de l’autre, faisant du corps le lieu idéal pour toutes les mauvaises influences possibles et de l’ascèse, la source de toutes les maladies.

Nous verrons les côtés ombre et lumière de l’égoïsme dans le chapitre qui traitera de l’ « essence de l’égoïsme » – Mais j’ai tenu à montrer tout d’abord ce qu’est la véritable ascèse, son action, ses résultats, sa place dans le monde, qu’elle ne peut jamais être une fin en soi, mais seulement un moyen pour l’humanité d’atteindre un but supérieur, de vivre dans les mondes supérieurs.

C’est pourquoi, l’homme qui veut suivre cette ascèse doit avoir un sol ferme sous les pieds. Il ne lui est pas permis de s’éloigner du monde, de lui devenir étranger. Il faut qu’il le retrouve au contraire à chaque instant. Ce qu’il rapporte

des hauteurs vertigineuses auxquelles il accède, doit lui servir dans le monde terrestre dans la limite de son travail, son jugement, son bon sens critique doivent le passer au crible. S'il n'en est pas ainsi, ceux qui affirment que l'ascèse n'est pas travail mais loisir, pourraient bien avoir raison !

L'oisiveté devient très facilement motif d'une fausse ascèse et surtout à notre époque. Mais celui qui pose ses conditions et ne perd pas l'équilibre, tient compte d'un sujet aussi sérieux que celui du développement par l'ascèse des facultés humaines en vue de l'idéal le plus élevé qui soit.

Nos idées peuvent prendre un grand élan, lorsque nous pensons à l'exercice idéal de nos facultés et à la façon dont elles doivent agir dans le monde. L'Ancien Testament commence ainsi : « et Dieu dit : que la lumière soit ! » De jour en jour Dieu fait naître le monde sensible du monde spirituel et à la fin Dieu se trouve satisfait, lorsqu'il voit le monde physique créé à partir du spirituel, si bien qu'il dit : c'est bien : « et Dieu vit que cela était bien ! »

Ainsi, du sol ferme de la réalité sur lequel nous nous tenons, nous devons conserver la pensée saine, le caractère sûr, les sentiments inébranlables, nous élever dans le monde spirituel, faire l'investigation des actes d'où le monde physique est né, mais nous réserver la possibilité lorsque nous dirigeons les forces acquises vers le monde sensible et voyons comment elles s'y comportent, de nous dire « cela est bien ».

Lorsque nous mettons à l'épreuve dans le monde, les forces que la juste ascèse nous a permis d'acquérir, nous avons le droit de nous dire quand nous les employons « vois, elles sont bonnes ! »

VII

NATURE DE L’ÉGOÏSME

Une Société fut un jour fondée, où et quand importe peu. Son programme portait un titre : « Destruction de l’égoïsme » ; elle voulait donc donner à ses membres mission de s’entraîner à l’altruisme, de se libérer de tout égoïsme. Comme le font toutes les sociétés, elle avait élu son président, et il s’agissait dorénavant de propager de par le monde la raison d’être de la société. On y insistait constamment et de toutes les manières possibles, sur le fait qu’aucun membre, en aucun lieu, et, bien sûr, pas davantage au sein de la société, ne devait à aucun moment formuler un souhait, un désir ou quoi que ce soit d’égoïste.

Voilà donc une société dotée d’un programme louable et valable et d’un but humain élevé. Mais on ne peut pas pour autant dire de ses membres, qu’ils aient cherché à réaliser en eux le paragraphe principal de leur programme. Ils n’apprirent qu’à peine ce qu’était un désir altruiste. Par contre, au sein de la société, la chose suivante arrivait bien souvent : l’un des membres disait : « Je voudrais ceci et cela – la société pourrait bien l’accorder.

Mais si j’exprimais ce souhait devant le président, je formulerais un désir égoïste – ce qui serait absolument contraire au programme – c’est donc impossible ! » Quelqu’autre répondait alors : « C’est tout simple : j’y vais pour toi – je présente ta demande et ce faisant j’accomplis un acte parfaitement altruiste. Mais écoute !… j’aimerais aussi obtenir quelque chose, naturellement c’est tout à fait

égoïste – il n’en peut être question, d’après le paragraphe I de notre programme ! »

Le premier interlocuteur disait alors : « Puisque tu es si désintéressé en ce qui me concerne, je vais faire quelque chose pour toi, je vais trouver le comité central et réclamer ce que tu désires ! » Et c’est ce qui arrivait. Le premier se présentait, puis deux heures après le second. Tous deux avaient formulé des désirs totalement désintéressés – et ceci ne se passait pas une fois par hasard mais était devenu monnaie courante. Or, cette société ne donnait que rarement suite à un désir égoïste puisqu’en effet il était toujours formulé, de la façon la plus altruiste, par quelqu’un d’autre.

J’ai dit « peu importe où et quand » ; il s’agit bien entendu d’une société hypothétique. Mais jetons un regard circulaire sur la vie du monde et l’on comprendra qu’elle existe plus ou moins partout et toujours. Ce que je viens de dire tend à démontrer que le mot « égoïsme » est l’un de ceux qui, au sens le plus fort, peuvent devenir des « mots clés », des slogans (traduction littérale : mots à l’emporte-pièce) quand ils pénètrent dans le monde et ne sont pas mis immédiatement en rapport avec ce qu’ils désignent, mais se travestissent sous un masque, se cachent sous un manteau et par là prennent un aspect trompeur.

Ce slogan : l’égoïsme, aussi bien que son contraire, depuis bien longtemps consacré, l’altruisme, vont nous occuper maintenant – non point en tant que slogans, mais parce que nous cherchons à en pénétrer quelque peu la nature. De telles analyses, faites du point de vue de la science spirituelle, ne peuvent tenir compte de la sympathie ou de l’antipathie que ces facultés éveillent en nous, pas plus d’ailleurs que des appréciations déjà énoncées sur elles. Il s’agit bien plutôt de montrer en quoi consiste l’égoïsme dans l’âme humaine ou dans la réalité extérieure, dans quelles limites il est justifié, quand il faut

le combattre et sous quelle forme, et ensuite jusqu'où il se laisse corriger par la nature humaine ou par les nécessités de l'existence.

Étudié du point de vue linguistique, l'égoïsme serait la faculté qui permet à l'homme de s'intéresser à ce qui élève sa personnalité ; l'altruisme, son contraire, serait la faculté qui placerait les capacités humaines au service des autres, au service du monde extérieur tout entier. Vous voyez qu'en n'allant pas au fond des choses, en s'en tenant à la lettre, au mot, on met le pied sur un sol bien dangereux. Un exemple tout simple nous le montre. Supposons un grand bienfaiteur dans un domaine quelconque.

Il peut se faire qu'il soit devenu bienfaiteur par pur égoïsme, peut-être même pour des raisons toutes petites et égoïstement mesquines, peut-être par vanité, etc. Dire de quelqu'un qu'il est « égoïste » ne décrit en rien son caractère. En effet quelqu'un qui possède de nobles tendances et cherche simplement à satisfaire sa conscience, peut se sentir heureux en servant les intérêts des autres. Ce genre d' « égoïste » devient souvent très sympathique. Il semble que nous jouions avec les mots mais il n'en est rien, car ce jeu occupe toute notre vie, toute notre existence – on le retrouve partout – dans tous les domaines.

Quant à tout ce qui se passe dans l'homme, nous trouvons dans l'univers quelque chose d'analogue qui peut servir de comparaison. Schiller nous indique en une phrase cette faculté de la nature humaine dont l'univers nous offre un phénomène comparable : « Tu cherches ce qu'il y a de plus haut, de plus grand, la plante peut te l'enseigner. Ce qu'elle est involontairement, sois-le volontairement – c'est ainsi ».

Schiller désigne le monde végétal et propose à l'homme de façonner dans son caractère quelque chose d'aussi noble que ce que possède la plante à un niveau inférieur. Et

le grand mystique allemand Angelus Silesius dit à peu près la même chose : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne prête pas attention à ce qu'elle est, ne demande pas si on la voit »{9}.

Là aussi, on nous renvoie au monde végétal. La plante absorbe ce dont elle a besoin pour vivre, elle ne demande ni « pourquoi » ni « comment », et ne s'occupe pas de savoir à quoi elle sert. Et cependant, ce qu'elle est pour son entourage et pour l'homme, elle l'est parce qu'elle ramasse en elle ses forces vives, parce qu'elle extrait du monde qui l'entoure tout ce qui lui est nécessaire. Elle est la créature la plus utile que l'on puisse trouver puisqu'elle appartient justement à ce monde végétal qui sert la vie des êtres plus évolués. Bien que répétées maintes fois, ces paroles trouvent ici leur place :

« Quand la rose se pare, elle pare aussi le jardin. »

Le jardin est paré par la rose, quand celle-ci est aussi belle que possible. Établissons un rapport avec le mot : égoïsme : quand la rose justement égoïste veut être belle, prestigieuse, le jardin en est paré. Avons-nous le droit d'étendre au monde de l'homme ce qui s'exprime ainsi dans un règne inférieur ? Point n'est besoin de le faire, beaucoup d'autres l'ont fait avant nous et Gœthe mieux que personne.

Lorsque Gœthe voulut exprimer ce qu'est l'homme, par quoi il exprime sa dignité et le contenu de son existence, il dit :

« Quand la saine nature de l'homme agit en sa totalité, quand il se sent dans le monde comme dans un univers plein de grandeur, de beauté, de dignité, de valeur, quand ce bien-être harmonieux lui procure un ravissement pur et libre, alors si l'univers pouvait posséder le sentiment

personnel, il jubilerait d'avoir atteint son but et admirerait le fleuron, le sommet de son devenir et de son essence. »

Ailleurs Gœthe, dans le merveilleux livre sur « Winckelmann », répète : puisque l'homme est placé au sommet des créatures, il se saisit comme une nature totale qui cependant doit réaliser en elle un autre sommet. Il s'élève vers ce but en se pénétrant de toutes les perfections et vertus, en appelle au choix, à l'ordre, à l'harmonie, au sens signifiant et atteint enfin son but : produire l'œuvre d'art.

Toute la conception de Gœthe nous indique qu'il applique ici son idée, tout spécialement à l'artiste, surtout lorsqu'il dit : l'homme point culminant, sommet de la hiérarchie des êtres de la nature, embrasse tout ce que le monde peut exprimer en lui et montre enfin à l'univers le reflet qu'il en porte en lui ; c'est pourquoi la nature tout entière jubilerait si elle pouvait percevoir et sentir son propre reflet dans l'âme humaine.

Que signifient ces lignes, sinon que tout ce qui nous entoure dans le monde existant, ce qui en dehors de nous est nature et esprit, est concentré dans l'homme, l'élève jusqu'à un point ultime, et devient dans chaque homme en particulier, dans cette individualité humaine, dans cet EGO, aussi beau, aussi vrai, aussi parfait qu'il est possible de l'être. L'homme accomplira donc son destin en extrayant le maximum de choses du monde extérieur afin d'en enrichir son moi, son EGO. Ce faisant, il s'unit à tout ce qui est dans le monde ainsi qu'à ce qui en lui devient fleur et fruit de l'existence.

L'idée fondamentale de cette conception est que l'homme doit tout faire pour embrasser ce que l'univers lui offre et le transformer en fleuron de la couronne de l'existence. On pourrait bien évidemment appeler cela Égoïsme – et dire : l'Ego humain est là uniquement comme organe servant à

exprimer ce qui s’est concentré dans son esprit et qui sans lui demeurerait éternellement caché au sein de la nature ou en d’autres termes : il appartient à la nature de l’homme de résumer en son Soi l’existence universelle. Mais cependant il appartient également à la nature et à l’essence de l’homme de métamorphoser en erreur et égarement les lois générales qui conduisent les règnes inférieurs à leur développement suprême. Cette possibilité est liée à ce que nous nommons : la liberté.

Il n’existerait en effet aucune liberté si l’homme n’avait la faculté de mésuser de certaines forces qui peuvent d’un côté le porter vers le sublime, de l’autre inverser son existence, en faire même une vraie caricature. Un exemple très simple va nous le faire comprendre. Tournons-nous encore une fois vers le monde végétal. Il ne nous arrive guère de parler d’égoïsme à propos de la plante. C’est simplement pour éclairer le concept d’égoïsme dans le monde que nous avons dit : ce qui s’exprime dans la plante pourrait être appelé « égoïsme » mais le monde végétal est sans égoïsme. Observons ce monde végétal non au sens matériel, mais du point de vue de l’esprit.

Une remarque s’impose : la plante, d’une certaine manière, est douée d’une vertu qui la rend invulnérable à l’égoïsme. D’un côté elle est destinée à se faire aussi belle que possible et ne demande pas à qui sert cette beauté – mais quand elle résume en elle toutes ses possibilités, qu’elle s’élève à l’épanouissement suprême de son être personnel, le moment est venu et il est déjà là, où elle doit sacrifier cet être personnel. Nous touchons ici à une particularité du monde végétal.

Gœthe dit très joliment dans ses « paroles en prose » (Sprüche in Prosa) « La loi du végétal atteint par la fleur son accomplissement ultime. – la rose en est la manifestation la plus merveilleuse. Le fruit ne peut jamais

être beau car en lui la loi revient sur elle-même (elle redevient pure loi). »

Il est clair pour Gœthe que la plante, en fleurissant, exprime sa propre loi de la façon la plus artistique. À l'instant où elle fleurit elle doit être prête à sacrifier au fruit, sa plus grande beauté, elle est destinée à sacrifier son soi à ceux qui lui succèdent, le fruit et son germe.

N'est-il pas grandiose qu'au moment même où la plante réalise son destin, elle doive se sacrifier ? Nous voyons par cet exemple d'un règne inférieur que dans la nature, l'égoïsme ne peut atteindre qu'un certain stade à partir duquel il se détruit lui-même, l'être se sacrifie pour qu'apparaisse quelque chose de nouveau. Ce qui s'épanouit dans la plante, ce que l'on pourrait appeler l'individualité, le Soi de la plante, c'est-à-dire la beauté de la fleur, commence à se flétrir dès le moment où le nouveau germe est formé.

Demandons-nous maintenant s'il existe un cas semblable dans le règne humain ? En fait, si notre observation de la nature et de la vie de l'esprit est faite du point de vue spirituel, nous trouvons qu'en effet, un cas analogue existe dans le règne humain. L'homme n'est pas seulement destiné à engendrer son semblable, c'est-à-dire à vivre à l'intérieur de l'espèce, mais à dépasser celle-ci et à mener une vie individuelle. Nous pouvons connaître l'égoïsme sous son vrai jour, quand il est question de l'homme, en plaçant son entité devant nos yeux, telle que nous l'avons étudiée dans les chapitres précédents.

L'homme a non seulement un corps minéral, mais possède un deuxième élément constitutif supérieur : le corps éthérique ou corps de vie qu'il a en commun avec le monde du vivant, puis un troisième élément que possèdent tous les êtres du règne animal, élément porteur du plaisir et de la douleur, de la joie et de la souffrance, le corps astral. Au sein de ces trois éléments vit le germe

proprement humain, le Moi. Ce moi est porteur de l'égoïsme, qu'il soit justifié ou non.

Toute l'évolution de l'homme consiste à transformer les trois autres éléments de son entité. À une étape très imparfaite de l'évolution, le moi est l'esclave des éléments inférieurs, corps physique, corps éthérique, corps astral. N'observant que le corps astral nous voyons qu'à un niveau inférieur de son existence, l'homme suit tous ses instincts, ses désirs et ses passions. Mais en se développant, il purifie de plus en plus son corps astral, ce qui signifie qu'il transforme ce dont il est esclave, en quelque chose qui est dominé par sa nature supérieure, par son moi. Alors le moi maîtrise et corrige toujours davantage les autres éléments de sa nature.

Nous avons vu également dans les chapitres précédents que l'homme se trouve aujourd'hui au milieu de son évolution et qu'il se dirige vers un avenir où le Moi régnera de mieux en mieux sur les éléments inférieurs. En effet, en transformant son corps astral, il engendre ce que nous appelons le « Soi-Esprit » et que la philosophie orientale appelait « Manas ». Actuellement, l'homme a déjà transformé une partie de son corps astral en Manas.

Par la suite, le corps éthérique pourra également être purifié et devenir ce qui porte le nom d'« Esprit de Vie » ou « Boudhi », dans la tradition orientale, et plus tard, quand l'homme dominera complètement les phénomènes physiques de son corps, une partie de celui-ci sera transformée en « Homme-Esprit » ou « Atma ». Nous apercevons ainsi un avenir que nous avons tout juste commencé. Ce moi sera un jour le régulateur, le maître de toute l'activité humaine.

Cette conscience qu'il faudra atteindre à l'avenir, a été préparée depuis fort longtemps au sein de la nature humaine. Le Moi a déjà, de façon plus ou moins inconsciente, ou sous-consciente, travaillé à la trame des

trois éléments constitutifs. À une époque reculée, il a transformé une partie du corps astral, ou « corps de sensations » en « âme sentante » ou de sentiment – puis une partie du corps éthérique en « âme d'entendement » et enfin, une partie du corps physique en « âme de conscience ».

Résumons-nous. Nous possédons une nature triple ; de sa transformation, une vie psychique triple est née petit à petit : l'âme sentante ou de sentiment qui fleurit sur le terrain du corps de sensation, l'âme d'entendement qui jaillit du corps éthérique ; et l'âme de conscience dont le support est le corps physique. Cet aspect intérieur de l'homme nous intéresse aujourd'hui et nous allons observer les rapports existant entre l'âme sensible ou de sentiment et le corps de sensation.

Quand nous voyons grandir un être, depuis l'heure de la naissance et observons combien peu à peu ses facultés se développent comme sortant des profondeurs de sa corporéité, nous pouvons nous dire : voilà l'âme de sentiment qui travaille en pleine lumière – en effet, le corps de sensations nous a été donné tout construit par notre environnement – une autre expression de Gœthe nous permet de comprendre cette notion « l'œil est créé par la lumière, pour la lumière » – quelque soit l'organe des sens par lequel nous prenons conscience du monde, l'expression de Schopenhauer : la lumière ne pourrait être perçue si l'homme n'avait pas d'yeux pour la percevoir, n'est que partiellement valable.

L'autre aspect tout aussi vrai est : s'il n'y avait pas de lumière, l'œil n'existerait pas. À des époques extrêmement lointaines, la lumière répandue dans l'univers a travaillé à l'organisme et créé cet organe capable aujourd'hui de percevoir la lumière. Nous pouvons voir autour de nous dans le monde toutes les forces qui ont travaillé à notre

organisme, façonnant des organes de perception consciente.

Ainsi donc, notre corps de sensation est la trame, la structure façonnée par les forces vivantes du monde environnant, grâce à laquelle nous entrons en rapport avec ce monde. Nous, hommes, n'avons pris aucune part à cette création. Notre corps astral est un produit, une fleur du monde. Mais voici qu'au sein de ce corps de sensation paraît l'âme de sentiment, elle a été créée par l'activité plastique du moi qui l'a extraite pour ainsi dire de la substance du corps de sensation. Le moi vit dans le corps de sensation et en filtre pour ainsi dire la substance pour en faire surgir l'âme de sentiment en surface.

Cependant, le moi peut travailler de deux façons : il peut développer les facultés intérieures psychiques de cette âme sensible, de sentiment, pour qu'elles s'accordent avec les facultés et les instincts du corps de sensation et soient en harmonie avec lui. Un exemple choisi dans le domaine de l'éducation nous fait comprendre cet aspect. L'éducation nous offre les principes les meilleurs et les plus pratiques pour expliquer ce qu'est la science spirituelle.

Le corps de sensation fut construit par le monde environnant. C'est à ce corps que travaillent les éducateurs qui sont auprès de l'enfant dès le début de son existence. Ils peuvent offrir au corps de sensation de l'enfant, des désirs, des sentiments que son moi suggère, et qui sont en harmonie avec son propre corps de sensation – mais ils peuvent aussi lui proposer des sentiments ou sensations qui contrarient ce corps.

Lorsque l'enfant est éduqué de façon telle, qu'il s'intéresse d'une manière vivante à tout ce que voient ses yeux, lorsqu'il peut éprouver de la joie devant les couleurs et les formes, avoir du plaisir aux sonorités, aux bruits, lorsque l'harmonie s'établit entre ce qui lui vient de l'extérieur et ce qui monte de son âme de sentiment sous

forme de joie, de plaisir, de participation et d'intérêt à l'existence, on peut dire alors que ce qui monte en lui de l'intérieur est un juste reflet de l'existence – et que ce qui vit dans son âme s'accorde harmonieusement avec le monde extérieur.

Donc, à ce moment, il ne vit pas seulement en lui-même, il n'est pas seulement capable de façonner une âme sensible dans son corps de sensation, mais il est devenu capable de sortir de lui-même. Il voit et il entend comme le lui permet la nature et de plus, il peut se détacher de ce qu'il a vu et entendu, sortir de ses sensations, se répandre dans le monde extérieur et vivre dans ce que son corps de sensation lui transmet. Il y a là accord non seulement entre le corps de sensation et l'âme sensible ou de sentiment, mais entre le monde environnant et les expériences de l'âme sensible ou de sentiment – car celle-ci se déverse dans le monde et fait de l'homme un reflet de l'univers, un microcosme, un petit monde qui – d'après Gœthe – se trouve à l'aise dans le monde si grand, si vaste et si merveilleux.

Un autre exemple : un enfant qui grandirait sur une île solitaire, loin de toute compagnie humaine, n'acquerrait pas un certain nombre de facultés, il ne pourrait développer ni son langage, ni sa pensée, ni les nobles qualités que la vie en commun peut faire surgir dans l'âme de l'homme. Car ce sont des facultés qui se développent au profond de l'âme.

Cependant, tandis qu'un développement permettant de sortir de soi-même crée une harmonie avec le monde, il en existe un autre qui tendra à enfermer les sentiments dans l'âme, à les durcir intérieurement et à les dessécher. Tout ce qui monte de l'âme sensible se dessèche, les impressions du monde extérieur, couleurs, sons, etc. n'éveillent aucun écho, aucun désir de déverser avec plaisir et intérêt les impressions reçues du monde, dans le monde.

Un homme qui serait incapable de transformer les expériences faites grâce au contact de ses semblables, incapable de les retourner vers les autres hommes pour les élaborer avec eux, se durcirait intérieurement – se séparant des autres pour vivre uniquement en lui-même, il entrerait en désaccord avec tout ce qui l'entoure – par là-même, il creuserait un abîme entre son âme sensible et son corps de sensation.

Cet homme se détournant du monde après avoir profité des fruits de l'évolution, ne remet pas au service de l'humanité tout ce qu'il a acquis par son commerce avec ses semblables et creuse alors un abîme entre lui et le monde, que ce soit le monde dans son ensemble, si son intérêt pour celui-ci n'a pas été éveillé, que ce soit l'entourage humain dont il a reçu les plus beaux dons, le résultat est le même, l'homme se dessèche.

En effet, tout ce qui vient de l'extérieur ne peut que le vivifier s'il n'est pas déjà un être déraciné – mais s'il ne veut pas épancher son psychisme dans le monde extérieur, c'est qu'il est alors détaché de ses vivantes racines. En élargissant toujours davantage l'abîme qui le sépare du monde extérieur, il n'arrive qu'à un seul résultat : l'assombrissement, la mort de sa vie psychique. Voilà le mauvais côté de l'égoïsme que nous voulons caractériser. Il se manifeste par le fait que l'homme travaillant de cette sorte à son propre moi, creuse un abîme entre lui et le monde.

Lorsque l'égoïsme prend cette forme, lorsque l'homme n'est plus la fleur façonnée par le monde, continuellement nourrie et vivifiée par lui, il conduit à la mort ; elle est l'obstacle qui en général lui barre le chemin. C'est en cela que nous pouvons connaître en quoi consiste l'égoïsme : d'un côté, l'univers atteint par l'homme et en l'homme son sommet et sa fleur la plus belle par le fait que celui-ci extrait et absorbe toutes les forces qu'il puise dans

l’univers ; d’un autre côté, l’homme doit réaliser consciemment ce que la plante fait inconsciemment.

Au moment où la plante s’imprègne de sa propre substance, ce qui est derrière elle fait que son égoïsme passe dans une plante nouvelle. Mais l’homme, être conscient, porteur d’un Moi, doit établir lui-même cet accord. Il doit, à un certain degré de son évolution, rendre ce qu’il a reçu de l’extérieur et engendrer en son moi, un moi plus élevé, qui ne se durcisse, ni se dessèche, mais se mette en accord avec le monde.

L’observation de la vie montre bien souvent qu’un égoïsme exclusif se détruit lui-même. Il y a des hommes qui ne peuvent ressentir aucun sentiment d’enthousiasme devant le grand équilibre, la beauté de la nature dont leur organisme est issu.

Observant tous les rapports qui existent entre l’homme et la nature, quelle tristesse ne ressent-on pas à voir des êtres passer indifférents devant les merveilles qu’elle recèle, alors que leurs yeux, leurs oreilles ont été façonnés par elle, et se séparer d’un monde où plongent toutes leurs racines, pour ruminer, se creuser la tête, réfléchir sur eux-mêmes. Mais la vie qui dans ce cas prend une fausse tournure punit à son tour l’homme qui passe ainsi inattentif, blasé devant tout ce qu’elle lui offre. Blasé oui et rejeté de désir en désir il se hâte à travers le monde sans même remarquer qu’il obtiendrait l’apaisement recherché au milieu d’illusions nébuleuses, en déversant sa propre essence dans le monde d’où elle lui est venue.

Qui va partout disant : les hommes me pèsent. Il n’y a rien à faire avec eux ; chacun d’eux me dérange, trouble mon existence. Je suis trop bon pour ce monde ! Qu’il réfléchisse un peu, il verrait qu’il renie ce dont il est sorti ! S’il avait été élevé sur une île isolée, éloigné de cette humanité pour laquelle il se trouve trop bon, il serait demeuré idiot, il n’aurait aucune des facultés qu’il possède

maintenant. Ce qu'il estime tellement en lui n'existerait pas sans ces hommes avec lesquels il pense ne rien avoir à faire !

Il faudrait qu'il sache enfin que c'est son bon plaisir qui le sépare de son entourage et que ce qu'il lui oppose avec tant de force, c'est justement ce dont il lui est redevable. Un homme qui repousse ainsi la nature et l'existence humaines fait mourir en lui, non seulement tout intérêt pour la nature et les hommes, mais même les forces de vie – c'est pourquoi il avance au milieu d'un désert, c'est pourquoi son existence n'est pas sereine.

Tous ceux qui s'enivrent de la souffrance du monde parce qu'ils ne peuvent accrocher leur intérêt à aucun point fixe, devraient se demander : quelle est la raison de mon égoïsme ? Mais il faut noter ici qu'il existe une règle universelle : toute existence se corrige elle-même. Lorsque l'égoïsme est injustifié, il transforme l'existence en désert. Un homme qui ne participe pas à la vie de ses semblables ni à celle du reste du monde, laisse non seulement inéduquées, arides, les forces qu'il aurait dû tourner vers le monde, mais il se détruit lui-même. L'égoïsme, lorsqu'il est à son maximum, écrase, brise l'être humain.

Appliquons maintenant aux différentes facultés de l'âme cette loi relative à l'essence de l'égoïsme, que nous avons découverte, et nous pourrons poser cette question : comment l'égoïsme réagit-il sur l'âme de conscience, intermédiaire nécessaire à notre savoir, à notre connaissance ? Ou en d'autres termes : quand une connaissance peut-elle être réellement féconde ? Quand elle place l'homme dans une position harmonieuse vis-à-vis du monde, ce qui signifie que seules sont vivifiantes pour l'âme les notions et les idées prises dans le monde, dans le tableau vivant du monde.

Une connaissance n'est vivante que si elle unit l'homme au monde. Donc toute connaissance est saine pour l'âme et

pour le corps physique lorsqu'elle est appréhendée par un être qui cherche pas à pas les grandes vérités de l'existence. Par contre, toute connaissance qui détruit le lien vivant avec le monde, toute recherche minutieuse, toute introspection qui ne fait que tourner en rond sur soi-même, met en désaccord avec le monde, durcit l'être intérieur. On comprend maintenant l'énorme malentendu existant au sujet de la formule antique « connais-toi toi-même ».

Elle a toujours un sens et pour tous les temps, à condition que l'homme prenne conscience du fait qu'il appartient au monde, que son Soi ne se trouve pas simplement enfermé dans les limites de sa peau, mais qu'il s'étend sur le monde tout entier, y compris le soleil, les étoiles et les êtres de la terre et que son Soi ne lui en offre qu'une impression à l'intérieur de sa peau. Quand il a reconnu son appartenance au monde, il comprend alors seulement la sentence « Connais-toi toi-même ».

À cet instant, la connaissance de soi devient connaissance du monde, tandis que s'il ne s'est pas pénétré de cette notion, l'homme demeure aussi malin que ce petit doigt, qui voulut un jour, dit le conte, se séparer du corps, afin de poursuivre seul son existence. Coupez-le, et bientôt il ne sera plus question de lui. Mais le doigt ne se fait aucune illusion, il sait bien qu'il n'existe pas sans le corps – seul l'homme s'imagine pouvoir vivre sans lien avec le monde – la connaissance du monde est connaissance de soi et inversement. Toute méditation, toute introspection limitée à soi n'est que le signe qu'on n'arrive pas à se dégager, à se délivrer de soi-même.

Actuellement dans certains cercles, toutes sortes d'excès sont pratique courante. On y dit notamment : la solution de l'énigme de l'existence ne se trouve pas dans le monde extérieur, pas dans les phénomènes imprégnés d'esprit qu'il nous montre, mais dans l'être personnel. On entend

aussi ce genre de conseil : « Il faut trouver Dieu dans sa propre poitrine » ou encore « Point n'est besoin de vous fatiguer à chercher dans l'univers les révélations de l'esprit du monde, mais regardez en vous-mêmes vous y trouverez tout ! »

De telles paroles rendent de bien mauvais services aux hommes – elles les rendent orgueilleux et égoïstes quant à la connaissance. Il en résulte qu'au lieu de leur apprendre l'altruisme, au lieu de les délivrer de leur soi et de les mettre en rapport avec les grandes énigmes de l'existence, elles les durcissent en affirmant qu'ils peuvent trouver toute vérité et toute sagesse en eux-mêmes. C'est à l'orgueil, à la vanité qu'on fait appel en disant : Il n'est pas nécessaire de chercher la connaissance dans le monde, vous pouvez tout trouver en vous ! Mais la vérité c'est de montrer que l'accord avec le monde peut élargir la conscience, donc élargir aussi le champ des perceptions.

Observons le contenu de l'âme d'entendement ou de raison, nous remarquerons qu'un même processus s'y fait jour. Cette âme d'entendement se renforce quand l'homme est en harmonie avec le monde, tandis qu'elle s'affaiblit quand, du matin au soir, il se demande : que dois-je penser maintenant ? Que dois-je faire ? Qu'est-ce qui me fait encore mal ? Etc.

Par contre, il se fortifie s'il laisse agir sur son cœur la beauté et la grandeur du monde, s'il communie avec les autres cœurs ou s'intéresse chaleureusement à ce qui leur fait défaut. Lorsqu'on laisse grandir en soi ce genre de sentiments, qui permettent de comprendre les hommes, de participer aux événements du monde, on construit dans la sphère du sentiment, des forces de vie, qui maîtrisent l'égoïsme, élèvent et enrichissent le moi, placé à cet instant sur le plan d'un égoïsme justifié, en harmonie avec le monde.

L’observation de l’activité volontaire de l’âme de conscience nous offre le meilleur moyen d’exprimer ce phénomène. Tant que l’homme n’a de volonté que par rapport à lui-même, tant que ses impulsions volontaires ne tendent que vers ce qu’exige son être essentiel, aucun apaisement, aucune satisfaction n’en résultent. Tandis que lorsqu’il voit le reflet de ses décisions dans le monde extérieur et comment elles s’y réalisent, il peut dire qu’il a accordé sa volonté avec ce qui se passe dans le monde.

En fait, la force volontaire déployée n’est pas dirigée par ce que nous voulons, pour nous-mêmes, mais par ce que nous voulons pour le monde, pour les autres hommes, c’est ce motif d’action qui permet à notre volonté de se réaliser dans le monde et d’apparaître en nous sous forme de reflet. De même que la lumière construit l’œil, de l’extérieur, de même la force d’âme construit à partir de nous mais à l’extérieur, le monde de nos actes, de notre activité. Nous voyons donc que l’homme conscient établit d’une façon juste l’accord de son moi, de son ego, avec ce que nous appelons le monde extérieur, jusqu’à ce que quelque chose naisse de lui, quelque chose de nouveau, c’est : « la naissance de l’homme supérieur ».

On élabore également quelque chose, comme la plante, à un niveau inférieur, élabore un être nouveau qui éclôt au moment même où elle frôlait le danger d’un durcissement. C’est ainsi qu’il faut comprendre l’essence de l’égoïsme. Le moi, fécondé par le monde qui, au point culminant de son existence, engendre un nouveau Moi, atteint la maturité nécessaire pour se déverser dans des actes qui, autrement ne peuvent se réaliser que par des efforts futiles, des postulats moraux sans valeur.

Connaître le monde permet à la volonté de se déployer intérieurement pour se réaliser ensuite dans le monde. Les différents articles des statuts d’une société ne permettront jamais l’accomplissement de principes moraux, même s’il

en est d’innombrables qui placent l’amour altruiste en tête de leur programme. Tout prêche recommandant l’amour altruiste est alors aussi objectif que l’injonction faite au poêle dans une chambre glaciale. « Cher poêle, ton devoir moral de poêle exige que tu chauffes la chambre ! » Asseyez-vous des heures et des jours et attendez qu’il plaise au poêle de chauffer…

Répétez aux hommes, pendant des siècles, qu’ils doivent s’aimer, cela ne leur fera pas plus d’effet. Par contre, dirigez leur Ego vers le monde, faites-les participer à ce qui s’y passe, croissance des fleurs, beautés de la nature, etc., vous verrez alors que cette participation devient la base d’une communion plus élevée, que l’homme découvre au contact des autres hommes. Apprenant à connaître les entités d’autres natures humaines, à les regarder en face et les yeux dans les yeux, il apprend aussi à comprendre ses propres fautes, aussi bien que ses qualités ou ses avantages.

Cette sagesse, née d’une appréhension vivante du monde passe dans le sang, dans les actes, dans la volonté. Ce qu’on appelle « l’amour » naîtra de cette sagesse. Et de même que vous n’auriez pas l’idée de dire au poêle : cher poêle, il est de ton devoir de chauffer la chambre, mais que vous prendriez du bois pour le remplir et allumeriez le feu, de même, vous devez donner à l’homme du bois et du feu pour enflammer son âme, la réchauffer et l’éclairer.

Là où l’harmonie et la compréhension de la nature humaine existent entre l’ego et le reste du monde, là est la connaissance réelle et vivante du monde, là est aussi l’amour vivant, celui-là même qui va de cœur à cœur, qui unit les hommes, leur apprend à reconnaître que les actes accomplis en vue d’un intérêt personnel tuent l’âme, la rendent aride, tandis que ceux accomplis pour les autres se reflètent en l’homme, agissant et se répercutant sur sa propre force.

Donc un égoïsme justement compris enrichit et développe le moi, lorsque le soi personnel est vécu dans le soi de l'autre, lorsque le sentiment n'est pas personnalisé mais partagé. Ce sont là les conceptions de la science spirituelle. Tous ceux qui ont sérieusement et valablement réfléchi au sens de l'existence, se sont intéressés au sujet que nous abordons ici. Le problème de l'égoïsme devrait les attirer particulièrement et surtout à notre époque où l'homme s'est arraché à certains liens. Le XVIII^{e} siècle vit cette séparation. Gœthe fut l'un de ceux qui se préoccupèrent de ce problème de l'égoïsme, du Moi. Il a donné en un long poème, l'histoire de l'égoïsme.

C'est un exemple de ce que furent ses idées sur l'égoïsme. Ce poème c'est Wilhelm Meister » qui dans « les années d'apprentissage » et la suite « les années de voyage » l'a accompagné tout au long de son existence, comme le fit Faust. Vers les années 70 du XVIII^{e} siècle, Gœthe a éprouvé le besoin de faire de la vie particulière de « Wilhelm Meister » une espèce de reflet de sa propre vie ; puis, dans un âge très avancé, presqu'à la veille de sa mort, il en a terminé la deuxième partie : « les années de voyage ». Entrer dans tous les détails de « Wilhelm Meister » nous conduirait trop loin. Cependant j'aimerai esquisser rapidement ce que Gœthe a pensé, tout au long de ce poème, du problème de l'égoïsme.

Sous les traits de W. M., Gœthe nous présente un égoïste raffiné. Il est né dans une famille de commerçants. Mais il est assez égoïste pour ne pas demeurer dans cette profession qui semble lui être naturellement destinée. Que veut-il donc ? On voit très vite qu'il cherche à développer son Soi le plus possible et surtout à le rendre libre. Il a le désir assez trouble, assez inconscient, de devenir parfait. Gœthe le promène au milieu d'une quantité d'expériences et de destins divers, pour montrer comment la vie agit sur cette individualité pour l'élever.

Cependant l'auteur sait bien que Wilhelm Meister est attiré en sens contraire par toutes sortes de liens et qu'il ne parvient pas à un but précis. C'est pourquoi à un moment donné il l'appelle « pauvre chien », mais il dit en même temps qu'il sait bien qu'un homme, malgré les sottises et les erreurs qui jalonnent sa vie et qui l'éduquent, est conduit vers un certain but ou en tous cas sur un certain chemin, par des forces qui existent dans le monde. Gœthe a toujours pensé que la vie humaine n'est jamais totalement soumise au hasard, mais que comme toutes choses, elle obéit à certaines lois et même à des lois spirituelles.

C'est pourquoi il dit : le genre humain est à observer comme un individu immense toujours en progression et qui apprend à maîtriser le hasard. Il montre que W. M. cherche toujours à élever, à enrichir et à perfectionner son ego. Mais dans le même temps Gœthe place son personnage dans des situations auxquelles, en général, manque totalement la base, l'appui de la vie journalière. Il faut comprendre d'après l'histoire du XVIII^{e} siècle pourquoi il l'enlève de la vie réelle quotidienne.

En effet, il conduit son W. M. dans le milieu du spectacle, ce qui signifie qu'il ne doit pas connaître le côté réel de la vie par l'exercice d'une profession, mais seulement dans des cercles qui n'en montrent que l'apparence, l'image. L'art est déjà en quelque sorte une image de la vie. Il n'est pas la réalité immédiate, il s'élève au-dessus d'elle. Gœthe était parfaitement conscient du fait qu'être seul avec son art, c'est courir le danger de perdre le côté solide de la réalité. Il existe une belle expression de cette pensée : « la muse peut accompagner mais non pas diriger une vie ». Wilhelm Meister s'abandonne d'abord à ces forces de l'art qui s'expriment par la belle apparence de l'un d'entre eux : le spectacle.

Parcourons en esprit toute la vie de W. Meister et remarquons combien, en fait, il est ballotté deci-delà et

passe du mécontentement, de l'insatisfaction à la joie. Il faut connaître les deux épisodes les plus importants des « Années d'apprentissage » pour comprendre W. M. Après tant d'insatisfactions et de joies éprouvées dans ce milieu du théâtre, il arrive enfin à un genre de représentation modèle de « Hamlet » grâce à laquelle il ressent une certaine satisfaction au sein de l'élément dans lequel il est imbriqué.

Son Moi en est grandi. Les deux épisodes en question nous montrent l'arrière-pensée de Gœthe, c'est-à-dire l'essence de l'égoïsme. Le premier est l'épisode de Mignon qu'il rencontre dans un milieu assez douteux et qui, telle une merveilleuse apparition, l'accompagne un moment. Gœthe dit beaucoup plus tard au Chancelier Von Müller quelque chose de remarquable au sujet de Mignon – répondant à un mot de Madame de Staël qui disait : « tout ce poème de Mignon est un épisode qui n'appartient absolument pas à l'œuvre « W. M. ». Gœthe répond : « c'est en effet un épisode, et celui qui ne s'intéresse qu'au côté extérieur du roman peut bien dire de cet épisode, qu'on peut le supprimer – mais il serait très injuste de croire que l'histoire de Mignon *n'est qu'un épisode seulement*, au contraire toute l'histoire de Wilhelm Meister est construite autour et à cause de ce personnage singulier ».

Cependant Gœthe ajoute aussi dans une autre conversation que certaines choses ne sont pas à prendre à la lettre. Approfondissons la pensée de Gœthe et nous comprendrons le sens de ce qu'il dit à Von Müller. Ce personnage de Mignon (masculin ou féminin, sans indication précise qui signifie simplement : Bien-aimé) est un être humain dont la vie dure jusqu'au moment où le germe de l'égoïsme qui nous occupe, commence à poindre. La psychologie de Mignon est très remarquable. Cette fillette pénètre dans la vie d'une façon naïve et puérile. On ne remarque à aucun moment chez cet être un quelconque

désir personnel, tout ce qu'elle fait vient de sa nature ; on pourrait dire de ce petit être qu'il est si naïf, si peu humain que l'égoïsme ne l'a même pas encore effleuré.

À l'instant où W. M. commence un nouvel épisode de sa vie qui brise le lien qui l'attache à Mignon, elle s'affaiblit et meurt comme la plante qui elle aussi meurt quand elle atteint un certain point de son existence. C'est un être qui n'est pas encore humain, qui n'a pas encore de « Moi », en qui la naïveté enfantine place encore l'humanité en général en relation directe avec le monde – elle meurt comme la plante – et les paroles d'Angelus Silesius pourraient bien s'appliquer à Mignon : « La rose est sans pourquoi – elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne se regarde pas elle-même, ne demande pas si on la voit. »

On pourrait réellement dire : deux actes semblables accomplis par deux personnages différents, deviennent deux actes totalement différents. Ce que d'autres font par égoïsme, Mignon le fait par une nécessité de sa nature – à l'instant où il pourrait être question d'un éveil de son égoïsme, elle meurt. Le côté envoûtant de Mignon, c'est que nous avons à faire à un être sans Moi et qu'il nous échappe au moment où l'égoïsme pourrait le frôler.

S'intéressant au plus haut point au problème de l'égoïsme chez W. Meister, il est saisissant que Gœthe ait prononcé ces paroles : « Ce que vous devez chercher en W. M. vous le trouvez en son contraire, en Mignon ». Ce qui meurt à l'instant où l'être veut poindre, s'affirmer, c'est justement ce qui oppose à W. Meister tant de difficultés pour le développement de son Moi et ce pourquoi il a besoin de passer par la discipline éducative de la vie.

Dans la trame du roman, intervient ensuite et, semble-t-il, sans aucune raison, un épisode dont le titre est : « Confessions d'une belle âme ». On sait que ces « confessions » sont presque à prendre à la lettre et sont celles de l'amie de Gœthe : Suzane von Klettenberg. Dans

ces confessions se dessine d'une façon parfaite ce que nous avons dit de l'essence de l'égoïsme. Comment cela ? Cette belle âme, Suzane von Klettenberg, a atteint un niveau élevé de développement – mais elle nous montre précisément dans ses confessions, les dangers de l'égoïsme, l'envers de l'enrichissement, de la plénitude du Moi.

Car dans les « confessions d'une belle âme » elle décrit toute son évolution personnelle. Suzane von Klettenberg peint d'abord la joie que lui donnent le monde et les hommes, puis un jour une intuition s'éveille en elle et lui murmure : il y a en toi quelque chose qui te rapproche de Dieu. Sa première impression, après cette expérience intérieure, est de se sentir étrangère au monde – elle n'a plus d'intérêt pour lui – elle éprouve joie et béatitude, bonheur intérieur même grâce aux rapports qu'elle entretient avec ce qu'elle appelle son « Dieu ». Elle se retire complètement en elle-même. Au fond, cette belle âme vit dans un égoïsme raffiné.

Cette éclosion du spirituel dans l'être intérieur, qui éloigne l'homme du monde, le lui rend froid et indifférent, l'en sépare, peut apporter au début une certaine satisfaction, un certain bonheur. Mais à la longue, le bonheur disparaît, car réduite à elle-même, l'âme se dessèche, devient aride. Mais cette « belle âme » est aussi une âme énergique et sa recherche lui fait franchir une étape après l'autre. Elle ne peut se libérer complètement de ce qui vient de l'extérieur et lui apporte l'harmonie.

Elle cherche donc sans cesse dans les symboles des religions les arrière-plans mystérieux où elle espère voir refléter ce qui monte dans son ego et qu'elle appelle « son Dieu ». Mais au fond, ce qu'elle découvre dans les formes extérieures ne lui suffit pas, elle veut aller plus loin. Elle est alors conduite à une étape très remarquable de son existence. Elle se dit en effet un jour : l'humanité qui habite

la terre, n’a pas paru si peu de chose à un Dieu, puisqu’il s’est incarné dans un corps d’homme.

Or, à cet instant, il ne lui semble pas que le monde extérieur ait diminué de valeur pour n’être pas l’esprit réel, mais seulement l’expression de l’esprit ou même un déchet d’esprit ; elle sent au contraire qu’il est imprégné d’esprit et que l’homme n’a pas le droit de se libérer de ce qui l’entoure. Une autre expérience point qui lui fait dire : ce qui s’est passé au début de notre ère, en Palestine, doit être vrai. Elle y participe, elle revit intérieurement toute la vie du Christ Jésus jusqu’à la crucifixion et la mort.

Elle sent le divin dans l’humanité et elle l’éprouve si fort, ainsi qu’elle le décrit, que tout ce qui pourrait devenir image extérieure, tout ce qui pourrait surgir en elle de sensible physique sous forme d’images, recule, s’efface, afin que son expérience soit purement spirituelle, l’invisible devenant visible, l’inaudible devenant audible. Elle se sent dès lors unie à une divinité, non plus abstraite, mais appartenant au monde terrestre. Mais hélas, d’une certaine manière, la voici à nouveau étrangère aux nécessités de la vie quotidienne dont elle ne trouve plus le chemin.

À ce moment un autre phénomène se produit qui lui permet d’apercevoir, dans chaque objet, dans chaque existence particulière, dans chaque événement de la vie courante, quelque chose comme une empreinte du spirituel. Elle interprète ce phénomène comme le degré le plus élevé de son développement. Gœthe, et c’est ce qui le caractérise, se confesse en quelque sorte au moment où il écrit les « confessions d’une belle âme ».

Que cherchait-il à démontrer par ces confessions, sinon qu’elles représentaient un point important de l’éducation de W. Meister ? Celui-ci devait lire le manuscrit et atteindre par cette lecture un degré plus élevé. Il devait lui être montré que l’homme par lui-même ne peut avoir une vie psychique suffisamment vivante et animée, qu’il ne peut

aller ni assez loin ni assez haut dans ce que l'on appelle son commerce avec le monde spirituel, mais qu'une séparation d'avec le monde ne peut pas non plus conduire à l'épanouissement de soi et qu'une réelle compréhension du monde n'est possible qu'avec un moi intérieur enrichi, ayant acquis la faculté de se déverser, de se répandre dans le monde.

En résumé, Gœthe dit : d'abord, on observe le monde tel qu'il est ; on y découvre ce qui est ordinaire et trivial et on s'y accroche, on adhère au quotidien. On dira peut-être alors : voici la vie quotidienne, le spirituel ne se trouve que dans l'être intérieur ! On peut en effet le découvrir en soi, à un niveau très élevé, mais lorsqu'on l'y a découvert, on a d'autant plus le devoir de retourner, volontairement, vers le monde. C'est alors qu'on redécouvre dans sa spiritualité, ce qu'auparavant on avait trouvé si trivial. Le même monde peut apparaître sous son aspect banal et ensuite sous son aspect spirituel à celui qui a trouvé l'esprit en lui. L'un trouve le monde banal du monisme et l'autre, dans le même monde et parce qu'il a enrichi ses propres facultés et développé ses organes de perception, trouve le spirituel derrière tout le sensible. Ainsi pour Gœthe, le développement intérieur est un chemin d'approche de la connaissance du monde.

C'est exactement le caractère de l'âme de W. M. – Il progresse dans son développement parce que les processus cachés de la vie agissent sur lui. Ce sont moins les expériences extérieures qui l'éduquent, que la faculté de s'y plonger, de s'y intégrer, de se transporter au sein même de ce qui se passe dans une autre âme.

On a reproché à Gœthe d'avoir, à la fin des « Années d'apprentissage de W. Meister », placé derrière son personnage une soi-disant société secrète qui dirige l'homme, sans qu'il le sache lui-même. On a dit : cela ne peut plus intéresser l'homme actuel et n'est

compréhensible que parce que l'action se passe au XVIII^{e} siècle.

Cependant toute autre était l'idée de Gœthe. Il voulait démontrer que l'Ego de W. Meister devait vraiment chercher son chemin au travers des différents labyrinthes de la vie et qu'il existe une certaine direction spirituelle dans l'humanité.

La « société de la Tour » qui conduit W. M. est en quelque sorte l'apparence extérieure, le vêtement des puissances et des forces spirituelles qui dirigent l'homme, malgré les « sottises et les erreurs » qui jalonnent sa vie. Ainsi donc Meister est conduit par des puissances invisibles.

À notre époque, on ne peut que parler avec mépris et orgueil de ces choses. Mais c'est justement à notre époque que les Philistins ont fait tomber leur jugement sur certaines personnalités et notamment sur Gœthe.

Quand on connaît le monde on ne peut qu'adhérer à cette notion : Personne ne peut découvrir dans un homme davantage que ce qu'il porte en lui-même. Ce jugement, chacun peut le prendre pour soi. Le Philistin seul ne l'admet pas. Mais il trouve tout ce qui est en Gœthe – et malheur à celui qui n'est pas du même avis. Il possède en effet toute sagesse et peut donc embrasser toute sagesse. Gœthe, naturellement, est alors transformé en Philistin. Ce n'est pas sa faute !

Nous retrouvons notre W. Meister dans les « Années de voyage ». Les Philistins aussi bien que leurs adversaires se sont indignés de l'absence de composition de cette deuxième partie, de sa présentation peu artistique. Oui, ce que Gœthe nous débite ainsi est vraiment fâcheux ! Il a voulu, au point culminant de son existence, à partir de ses propres expériences, exposer comment un homme progresse au travers de toutes les complications de la vie ; c'est une image de lui-même. Il explique d'ailleurs aussi comment cela s'est produit.

Il s’était d’abord donné beaucoup de peine pour écrire les « Années d’apprentissage ». Nous ne voulons rien minimiser. On commença à imprimer cette première partie avant que le manuscrit soit terminé. L’imprimeur allait plus vite que Gœthe n’écrivait. Celui-ci esquissa seulement les contours du livre. Il avait antérieurement écrit des nouvelles et des contes, comme par exemple l’histoire de « La Sainte Famille », de « La fillette brune comme une noix », de « La nouvelle Mélusine », etc. On les retrouve toutes dans les « Années de voyage », bien qu’à l’origine elles n’aient pas eu cette destination. Gœthe intégra donc ces histoires à certains endroits de l’ouvrage et composa rapidement des chapitres de transition. Il n’y a donc aucune composition artistique préméditée.

Cependant, il n’allait encore pas assez vite. Gœthe donna alors à son secrétaire : Eckermann, un certain nombre de manuscrits déjà composés et lui dit : Insérez dans W. M. ce que vous pouvez trouver qui convienne. C’est ce que fit Eckermann – et ces insertions n’ont bien souvent aucun lien avec l’ensemble – ce qui pourrait justifier les critiques formulées du point de vue artistique contre cet ouvrage. Mais Eckermann lui-même n’y a rien ajouté.

Tout est de la main de Gœthe et exprime ses états d’âme. Le personnage de W. M. fut toujours présent devant lui, c’est pourquoi il put introduire dans le livre ses propres expériences. Comme W. Meister est en somme un reflet de lui-même, ces expériences se présentent tout au long du roman comme elles se sont présentées au cours de la vie de Gœthe. Il en résulte que tous les tableaux sont authentiques. On a dit : il n’y a pas de suspense là-dedans ! L’action est continuellement interrompue par de sages discours ! On n’a pas encore lu le roman qu’on le critique déjà sévèrement.

Mais on peut se placer à un autre point de vue, et par exemple apprendre énormément de choses, si l’on a la

volonté de comprendre les expériences qui ont éduqué Gœthe lui-même. C'est un premier point de vue. Par ailleurs, faut-il donc qu'une œuvre à notre disposition et qui peut nous rendre service, soit obligatoirement composée de façon artistique ? Est-ce chose si terrible ? Peut-être est-ce en effet terrible que tant de sagesse soit contenue dans W. M., pour ceux-là qui possèdent déjà toute sagesse et n'ont plus rien à apprendre ?

Dans la deuxième partie de l'ouvrage existe un passage fort remarquable expliquant comment le Moi peut progresser toujours davantage et atteindre un sommet. C'est l'endroit où Wilhelm Meister confie son fils à une étonnante maison d'éducation. {10}

Les Philistins ont à nouveau prononcé un jugement définitif sur ces procédés pédagogiques. Ils n'ont pas pensé un seul instant que Gœthe n'avait pas l'intention de placer cet internat à un endroit précis, mais qu'il voulait seulement donner un aperçu, même symbolique, de sa conception de l'éducation dans sa « Province pédagogique ». Si l'on s'approche un peu des processus de cette pédagogie on tombe immédiatement sur certaines positions du corps recommandées pour exprimer certaines impressions, certains sentiments. Il en est une par exemple où les mains doivent être jointes sur la poitrine et où les élèves doivent diriger leurs regards vers le haut. Une autre où, quand les élèves sont les uns à côté des autres, ils doivent joindre leurs mains derrière le dos. Mais il existe également une position très particulière où le psychique transparaît à travers l'inclination du corps vers la terre. Quel est le sens de tout cela ? À cette question on répond que les élèves doivent éveiller dans leur âme, dans leur Moi « les trois respects » grâce auxquels ils atteignent un développement harmonieux. Ces « trois respects » sont placés en exergue comme les principes les plus importants de l'éducation.

Le premier décrit le respect à avoir pour tout ce qui est au-dessus de soi ; le second est celui qu'il porte à ses frères, aux autres hommes, et enfin, le troisième est le respect envers tout ce qui est au-dessous afin qu'il comprenne que sa croissance dépend de tout ce qui lui est inférieur. C'est seulement par ce moyen qu'il peut éprouver un juste respect pour son propre Moi, demeurer en harmonie avec le monde, développer son ego de façon correcte, et ne pas tomber dans les erreurs de l'égoïsme.

Puis Gœthe montre comment les plus importantes religions agissent sur l'âme.

Les religions populaires ou ethniques s'adonnent au culte des dieux ou des esprits qui sont au-dessus de l'homme.

Les religions philosophiques enseignent le respect d'autrui, du semblable. Quant à ce qui nous fait plonger dans l'existence, vers ce qui peut facilement être méprisé, et qui nous apporte la mort, la souffrance, les obstacles, si on l'observe de façon juste et avec le respect nécessaire, on est conduit à la compréhension de la *religion chrétienne*.

Gœthe insiste sur le fait que la religion chrétienne nous montre comment le Dieu descend dans les enveloppes sensibles, comment il prend sur lui toute la misère de la vie et passe par toute expérience humaine. Le respect dirigé vers ce qui est au-dessous de l'homme doit donc apporter une juste compréhension de la religion chrétienne.

Tous ces détails décrivent l'évolution de l'homme. C'est alors que Gœthe conduit W. M. dans une sorte de temple où sous forme de tableaux significatifs, les trois religions sont présentées aux enfants à qui ce genre d'éducation utopique est destinée.

Tout ce passage est principalement l'expression d'une sagesse d'une conception, se rapportant à la croissance de l'homme depuis ses plus jeunes années, qui doit lui apporter d'un côté cet accord avec le monde, et d'un autre côté, la possibilité de perfectionner son moi.

Gœthe entre même dans les détails. Il nous montre, par exemple, que les enfants ne doivent pas se distinguer les uns des autres de façon extérieure, par des vêtements différents, selon les âges ou les niveaux, mais qu'on les amène devant des vêtements de toutes sortes et qu'ils doivent choisir eux-mêmes ce qui leur convient. C'est le moyen employé pour développer une certaine individualité. Mais un genre d'esprit de corps se forme facilement, qui fait disparaître l'individualité devant le désir d'imiter quelqu'un de plus fort – des enfants choisissent par exemple les uniformes d'autres enfants (par esprit d'imitation), pour cette raison, après un certain temps, ces vêtements sont remplacés par d'autres.

En résumé, Gœthe montre bien comment l'homme doit être éduqué et jusque dans les positions de son corps, afin de trouver son point d'équilibre en harmonie avec le monde, d'une part, et sa liberté intérieure d'autre part, jusque dans la manière de s'habiller. On peut appeler cela fantasmagorie ! Affirmer aussi que toute cette pédagogie n'a jamais été appliquée nulle part. Gœthe lui-même voulait seulement proposer des principes qui pourraient être appliqués un jour, n'importe où et n'importe quand.

À ceux qui les tiennent pour irréalisables, l'attitude de Fichte qui proposait un idéal élevé à ses étudiants devrait servir d'exemple ; il n'était pas moins conscient et disait particulièrement à ceux qui ne savent pas grand-chose de la réalité mais se prennent cependant pour des esprits réalistes que : les idéaux ne se réalisent pas immédiatement dans la vie courante, nous le savons et d'autres aussi peut-être même encore mieux que nous ; mais nous savons aussi que les idéaux doivent être là, d'abord comme des régulateurs de la vie et ensuite pour se mêler à cette vie… Il faut insister toujours sur ce fait. De ceux qui ne veulent avoir aucun idéal, Fichte dit qu'on ne doit pas compter sur eux dans la comptabilité de la

Providence. Il ajoute qu'il aimerait leur prêter un Dieu bon qui leur apporte au juste moment pluie et soleil, bonne digestion et si possible aussi de bonnes pensées.

Ces paroles pourraient également être adressées aux critiques de Gœthe affirmant que les idées pédagogiques de celui-ci dans Wilhelm Meister sont irréalisables. – Elles sont réalisables au contraire, en très grand comme en très petit, à condition qu'il existe des hommes qui cherchent le moyen d'introduire ces bases dans la vie quotidienne.

Un deuxième épisode de « Wilhelm Meister, Années de voyage » nous montre une personnalité dont le moi se projette de la façon la plus grandiose dans le monde. C'est le personnage remarquable de Makarie. Il est éveillé intérieurement, il a développé l'esprit en lui au point de vivre uni avec l'esprit du monde. Un savoir intérieur s'épanouit depuis l'éveil de son âme par la libération de toutes ses forces intérieures, il connaît tous les calculs qu'un Astronome intelligent placé au point culminant de la science de son époque pourrait faire sur les orbites des étoiles.

Dans cet épisode, Gœthe montre ce que sont les investigations les plus élevées de la science spirituelle, et comment, grâce à cette science, une âme peut résonner en harmonie avec l'univers, comment, en un mot, la connaissance de soi peut devenir connaissance du monde.

Ainsi, il entoure le personnage de W. M. de tableaux qui nous indiquent de quelle façon le soi humain doit se développer. Du début à la fin, ce roman n'est qu'un long exemple de l'évolution de l'homme considérée par rapport à l'essence de l'égoïsme.

Qu'un poète exprime de cette façon un problème si significatif de la science de l'esprit est un nouveau témoignage du génie de Gœthe. Il possédait ce que nous appelons au sens le plus vrai et le plus noble : la science spirituelle. Nous en avons maintes preuves dans le

« Faust », le « Conte du Serpent Vert et du beau Lys » ainsi que dans « Pandore ». Gœthe lui-même dit : « l'essence de l'égoïsme est impossible à saisir si l'on n'observe pas l'homme dans toute son entité, si l'on ne sait pas que l'univers dut arracher l'homme à l'esprit, afin qu'il succombe aux tentations de l'égoïsme ».

Si l'homme n'avait pas pu succomber à l'égoïsme, il ne pourrait pas non plus être la fleur du monde. Mais s'il succombe à cette tentation, il se suicide. La sagesse du monde veut que tout ce qui dans le monde est bon et bien puisse se métamorphoser et apparaître en l'homme sous forme de liberté, mais qu'à l'instant où celui-ci mésuse de cette liberté, une métamorphose s'accomplit en lui et le corrige.

Un autre chapitre nous enseigne que tout ce qui est mauvais, tout le mal dans la nature humaine, observé d'un point de vue élevé, peut se transformer en bien, en gage de progrès éternel ascendant. Ainsi les enseignements de la science spirituelle nous feront descendre, si nous sommes sans crainte, dans les profondeurs de la souffrance, du mal, pour y connaître ce qui conduit l'humanité vers les hauteurs de l'esprit, et est confirmation de ce que la sagesse et la poésie grecques nous ont légué par des paroles qui concluront ces considérations :

« L'homme est d'un rêve l'ombre
mais quand du soleil un rayon l'illumine
le jour devient lumière
et la vie lui sourit. »

VIII

BOUDDHA ET LE CHRIST

Le mouvement anthroposophique depuis sa création a été et est encore souvent confondu avec certaines tendances et aspirations actuelles ; on lui reproche notamment de vouloir transplanter certains courants spirituels de l'Orient et principalement le Bouddhisme, dans la culture occidentale. Le thème : Bouddha et le Christ est intéressant pour l'investigation spirituelle parce qu'il met en cause, d'un côté la signification de la religion bouddhique et de l'autre celle du christianisme. Il s'agit ici d'observations au sens scientifique et d'un point de vue spiritualiste sur les phénomènes et les événements du Bouddhisme et du christianisme.

Qui s'est quelque peu intéressé au bouddhisme sait déjà que son fondateur, Gautama Bouddha, a toujours écarté toute question relative à *l'évolution du monde* et à *l'origine de l'existence* et qu'il refusait d'en parler. Il parlait uniquement de la façon dont l'homme pouvait parvenir à une existence satisfaisante en soi. Ainsi pour ce qui est de ces deux problèmes que l'anthroposophie n'écarte pas, bien au contraire, on ne peut la confondre avec le Bouddhisme.

Quant à la conception particulière de la science spirituelle qui la fait comparer indéfiniment et de plus en plus au bouddhisme, à savoir : la réincarnation et le fait que la cause spirituelle d'incarnations passées transite dans des vies ultérieures, il faut dire sans ambages : il est étrange d'affirmer que cette conception de la réincarnation

et des vies terrestres répétées soit bouddhique, étrange parce qu'il faudrait enfin comprendre que la science spirituelle ne s'attache pas à telle ou telle dénomination, mais seulement à la vérité, tout à fait indépendamment de tel ou tel courant de quelque époque qu'il soit.

Que l'enseignement de la réincarnation ou des vies terrestres répétées se trouve également dans les conceptions de Gautama Bouddha, bien que sous une toute autre forme, cela ne signifie rien de plus pour l'anthroposophie que par exemple le fait de trouver les éléments de la géométrie chez Euclide.

De même qu'on ne peut dire d'un professeur de géométrie qu'il fait de « l'euclidisme », de même le reproche de « bouddhisme » ne peut pas être fait à l'anthroposophie parce que des conceptions semblables à la réincarnation ont été enseignées par Gautama Bouddha. Il est cependant nécessaire d'indiquer que la science spirituelle est un instrument d'examen et d'approfondissement, d'après leurs sources spirituelles, de toutes les religions, aussi bien celle qui est à la base de notre culture européenne, à savoir, le Christianisme, que le Bouddhisme.

Analysons l'esprit du Bouddhisme et comparons-le à l'esprit du Christianisme. Nous ne nous attacherons pas dès le départ à l'étude des grands enseignements, dont l'interprétation peut être faite dans un sens ou l'autre. La meilleure solution est d'examiner les symptômes, l'étendue des représentations et la signification du Bouddhisme, donc ce qui est actif dans la conception de la doctrine. Pour ce faire, nous pouvons nous en tenir à un document bouddhique très apprécié : les questions du roi Milinda au sage Nagasena.

Il s'agit d'un entretien qui donne de la façon la plus précise, une idée sur la pensée bouddhique. Milinda, monarque puissant et plein d'esprit, qui n'a jamais été

vaincu par aucun sage, car il savait toujours répondre à tous les problèmes qu'on lui posait, désire parler avec Nagasena du sens de l'éternité, de l'immortalité dans la nature humaine ; de ce qui transite d'incarnation en incarnation.

Nagasena demande au roi Milanda : comment es-tu venu ici : à pieds ou en char ? – en char. Bien, répond Nagasena, essayons maintenant de voir ce qu'est un char. Le timon est-if le char ? – non. La roue est-elle le char ? – non. Le joug est-il le char ? – non. Le siège sur lequel tu étais assis est-il le char ? – non. Et ainsi dit Nagasena on peut passer toutes les parties en revue – aucune n'est le char – pourtant le char que nous avons devant nous est fait de ces différentes parties rassemblées, ce n'est qu'un « nom » représentatif de la combinaison des parties. Si nous faisons abstraction des parties, il ne reste que le nom !

Précisons le sens du raisonnement de Nagasena : il faut faire abstraction de tout ce sur quoi l'œil se pose dans le monde sensible. Étant donné que rien dans le monde physique ne stipule un lien quelconque avec « le nom », la démonstration est donc faite de la non-valeur, de la non-signification du physique-sensible, considéré dans ses parties.

Pour éclaircir cette comparaison Nagasena dit : il en est ainsi pour tout ce que l'homme embrasse, et pour tout ce qui transite d'une incarnation à l'autre. Les mains et les jambes passent-elles d'une vie à l'autre ? – non. Ce que tu fais aujourd'hui et ce que tu feras demain, est-ce cela qui passe d'une vie à l'autre ? – non. Qu'est-ce donc que nous saisissons dans un homme ? Le nom et la forme ! – or, nous retrouvons ici la similitude avec le concept du nom et de la forme du char. Si nous considérons les différentes parties sous la forme d'un ensemble, nous obtenons un nom. Il ne comporte rien de spécial en plus des parties !

Pour rendre cet aspect encore plus sensible, dirigeons notre attention sur une autre comparaison que le sage Nagasena développe devant le roi Milanda. – Tu dis, sage Nagasena, commença le roi Milinda, que le nom et la forme de l'homme que je vois en ce moment devant moi, transitent d'une incarnation à l'autre. Sont-ce le nom et la forme de la même entité qui réapparaissent dans la nouvelle incarnation pour vivre une nouvelle vie ? Nagasena répondit :

Vois, le manguier porte un fruit ; un voleur vient et dérobe ce fruit. Le propriétaire du manguier dit : « Tu m'as volé ma mangue ! » – mais le voleur répond : ce n'est pas ta mangue ! Ce qui était à toi, c'est ce que tu as planté en terre et qui s'est décomposé. Mais ce qui pousse sur le manguier en porte seulement le nom – ce n'est pas ta mangue ! » Cela est vrai pensait Nagasena : cette mangue porte le même nom et a la même forme que celle qui a été plantée mais ce n'est pas le même fruit.

On peut cependant punir le voleur puisqu'il l'a volée ! – Il en est ainsi de ce qui apparaît dans une vie terrestre par rapport à ce qui existait dans les incarnations antérieures. De même avec le fruit du manguier : c'est parce que le propriétaire a planté le fruit que l'arbre pousse et qu'il porte des mangues. On doit considérer que la mangue sur l'arbre est la propriété de celui qui a planté le fruit.

Pour en revenir à l'homme, la comparaison s'applique aux actes et aux destinées de la vie nouvelle ; ce sont les résultats et les fruits de la vie antérieure. Mais ce qui apparaît est pourtant nouveau – ainsi du fruit sur le manguier. Nagasena, par ses réflexions, s'appliquait à effacer ce qui avait existé dans une vie, pour montrer que seuls les effets en transitaient dans la vie ultérieure.

Ces exemples sont un meilleur moyen pour pressentir l'esprit de l'enseignement bouddhique que les grandes doctrines que l'on peut toujours interpréter d'une manière

ou d’une autre. En y réfléchissant, on voit bien que le bouddhiste cherche à détourner ses adeptes de ce que nous considérons comme un Moi particulier, une personnalité en soi ; il insiste principalement sur le fait que ce qui apparaît dans une nouvelle incarnation est certes, le résultat des actes accomplis par cette personnalité, mais qu’on n’a pas le droit de parler d’un Moi unique au sens réel du mot, qui se prolonge et s’étend d’une vie à l’autre.

Revenons au Christianisme et bien que cette comparaison n’ait jamais été choisie, transposons l’exemple de Nagasena dans le sens chrétien et formulons-le ainsi. Le roi Milinda pourrait par exemple être ressuscité et être, disons le Christ. L’entretien devrait se traduire ainsi, si l’esprit du Christianisme y jouait : Nagasena devrait dire : vois cette main ! – est-elle l’homme ? – Non. La main n’est pas l’homme car si nous ne voyons qu’une main seulement, nous ne voyons pas l’homme.

Mais si nous coupons la main, elle sèche et au bout de trois semaines, elle n’a plus rien d’une main. Par quoi donc la main demeure-t-elle main ? Par l’homme. Le cœur est-il l’homme ? Non. Le cœur représente-t-il quelque chose en soi ? Non, car si nous enlevons le cœur et l’éloignons de l’homme, il n’est bientôt plus un cœur – et l’homme n’est plus un homme. Donc c’est par l’homme que le cœur est cœur, et par le cœur que l’homme est homme. Mais par ailleurs : l’homme n’est-il un homme sur la terre que par le seul fait qu’il possède un cœur et s’en sert comme instrument ?

Ainsi il existe dans l’organisme vivant de l’homme des parties qui en tant que parties ne sont rien, mais n’existent que par les combinaisons qu’elles forment entre elles. Considérons ce que les parties séparées ne sont pas et nous sommes obligés d’en revenir à ce qui se tient derrière elle, est invisible, maintient leur agrégat, s’en sert comme d’instruments et les emploie. Si nous observons les

différentes parties et l'ensemble qu'elles forment, nous ne saisissons tout de même pas l'homme.

Nagasena pourrait revenir à la comparaison du char et dire, mais dans l'esprit du Christianisme cette fois : il est vrai que le timon n'est pas le char, car tu ne peux voyager sur un timon ; il est vrai que les roues ne sont pas le char, car tu ne peux voyager sur les roues ; il est vrai que le joug n'est pas le char, car tu ne peux voyager avec le joug seul ; il est vrai que le siège n'est pas le char, car tu ne peux voyager avec le siège seul. Bien que le mot char ne soit que le nom générique représentant la combinaison de ses différentes parties, il est pourtant vrai que tu voyages avec quelque chose qui n'est pas les parties seulement. Le « NOM » est donc quelque chose de particulier. Il conduit à quelque chose qui ne se trouve pas dans les parties !

L'effort de l'esprit bouddhiste consiste à détourner le regard de ce que l'on voit, pour sortir du visible et s'élever au-dessus du visible ; il nie la possibilité de trouver quelque chose de particulier dans le visible. L'esprit de la pensée chrétienne, et c'est d'elle qu'il s'agit, voit les parties du char, ou de n'importe quel autre objet extérieur, mais dépasse la notion des parties pour mettre l'accent sur l'ensemble. Les conséquences de la conception bouddhiste et de la conception chrétienne sont différentes ; suivons-les jusqu'au bout :

Voici un homme : il est composé de parties distinctes. Il travaille dans le monde. Il accomplit tels ou tels actes. D'après l'esprit de la confession bouddhique on lui montrera que tout ce qu'il fait est sans valeur. On lui en démontrera le néant, l'inexistence. On lui expliquera qu'il doit se libérer des liens qui l'attachent au néant pour atteindre l'existence réelle supérieure, qu'il doit détourner le regard des objets sur lesquels ses yeux se posent, et qui pourraient lui faire acquérir un pouvoir quelconque de connaissance humaine du monde sensible. Écartez le

monde ! – Car ce qui s'y trouve, même si nous n'en appréhendons que le nom et la forme, n'est rien d'autre que néant. Il n'existe aucune vérité dans le monde sensible !

À quoi conduit la conception chrétienne ? Elle ne considère pas la partie en soi, mais elle voit vivre le tout dans la partie, un tout réel, unique. La main n'est main que parce que l'homme l'emploie, qu'il en fait sa main. Ce que voit l'œil est quelque chose qui désigne immédiatement ce qui est derrière. La conséquence en est tout autre que dans le Bouddhisme. En effet nous pouvons dire : voici un homme – ce qu'il est comme homme, avec les différentes parties qui le composent, les actes qu'il accomplit, il ne peut l'être que parce que l'entité spirituelle de l'homme se tient derrière lui, qui fait et agit là où il fait et agit, qui met aussi bien les parties en mouvement qu'il accomplit les différentes actions.

Ce que l'on voit vivre dans les parties s'est déversé dans ce que l'on voit ; cela va susciter des fruits dans ce que l'on voit, des résultats, extraire de l'expérience dans le monde sensible ce que nous appelons un « résultat », le transporter dans une incarnation suivante, dans une vie suivante. Un acteur très actif se tient derrière toute expérience extérieure ; il ne repousse ni ne rejette le monde extérieur, mais il le manie de façon à en extraire les fruits et à les transporter dans la vie suivante.

Mais un adepte de la connaissance spirituelle réfléchissant au problème des vies terrestres successives peut se dire : ce qui maintient ensemble les diverses parties de l'homme, ce qui rend sa structure cohérente, n'a pas d'existence ni de sens pour le bouddhiste ; seuls ses actes ont des conséquences dans la vie suivante. Mais pour le chrétien, ce qui rend l'homme cohérent, c'est le moi. Il existe. Il porte lui-même dans la vie suivante tous les fruits de la vie précédente.

Une structure de pensée tout à fait spéciale (mieux que l'exposé des théories et des principes) sépare et distingue totalement ces deux conceptions. Si notre époque n'avait pas tellement tendance à tout étudier d'après des théories, on comprendrait plus facilement le caractère d'un chemin spirituel d'après son mode de représentation, ses symptômes.

Ce qui vient d'être dit se rapporte en définitive à la pensée bouddhique d'une part et à la pensée chrétienne, d'autre part. Pour ce qui est de la pensée bouddhique, le centre, le noyau même de l'enseignement nous est donné par le représentant du Bouddhisme lui-même.

Il n'est pas question ici d'exprimer quoi que ce soit contre la conception bouddhiste mais seulement de caractériser de façon parfaitement objective la conception du monde selon Bouddha. La science spirituelle est un instrument convenable pour apprécier sans sympathie, ni antipathie particulières, tous les courants spirituels existants.

La légende conte sous forme imagée ce que voulait le représentant du Bouddhisme ; Gautama Bouddha, dit-elle, était fils du roi Sudhodana et fut élevé dans un palais princier, où il était entouré de tout ce qui fait le charme de l'existence. Il n'apprit jamais à connaître la souffrance ou la douleur humaine ; le bonheur, la joie et les distractions étaient ses seules occupations. Mais un jour, sortant du palais royal, il perçut les misères et les souffrances et vit pour la première fois le côté sombre de la vie. Il rencontra un lépreux puis un vieillard tout flétri, enfin et surtout un cadavre.

Il se rendit compte dès cet instant que la vie était tout autre qu'elle ne lui était jusqu'alors apparue dans son palais princier où la joie seule avait droit de cité, où jamais la maladie ni la mort n'avaient pénétré – il en conçut l'idée que la vie pouvait se flétrir et mourir. Ayant appris que la

vie enfermait en elle peines et souffrances, son âme en fut bouleversée et alourdie ; le souvenir du vieillard, du malade et du cadavre voilait tout ce que la vie lui apportait ; quel mérite, quelle valeur a-t-elle donc, puisque la vieillesse, la maladie, la mort lui sont innés ?

C'est à partir de ces réflexions que se développa le monumental enseignement de Bouddha sur la souffrance qu'il résuma ainsi : naître c'est souffrir ! vieillir c'est souffrir ! Être malade c'est souffrir ! Mourir c'est souffrir ! Toute existence est emplie de souffrances. Bouddha étendit plus tard cet enseignement et l'élargit ainsi : être séparé de ce que l'on aime c'est souffrir ! Être uni à ce que l'on n'aime pas c'est souffrir ! Ne pas obtenir ce que l'on désire c'est souffrir !

Ainsi la souffrance est partout où le regard se pose. Bien que le mot « souffrir » n'ait pas eu tout à fait au temps de Bouddha le sens qu'il possède aujourd'hui, il est cependant certain que Bouddha pensait que l'homme était la victime de tout ce qui de l'extérieur se précipitait sur lui et contre quoi il ne pouvait pas lutter, ne possédant pas les forces actives nécessaires. La vie est donc souffrances. C'est pourquoi il faut rechercher les causes de la souffrance.

Alors se présenta à son âme une intuition qu'il décrivit par : « la soif d'être » – la « soif d'exister ». Puisque partout dans le monde nous découvrons la souffrance, il faut se dire : l'homme, entrant dans ce monde de souffrances doit être attaqué par la souffrance. Pourquoi l'homme doit-il souffrir ? Parce qu'il possède un instinct, un désir, une soif de s'incarner.

Cette envie, ce besoin de quitter le monde spirituel pour entrer dans une corporéité physique, et percevoir le monde physique extérieur sont la cause de l'existence. Par conséquent, la seule possibilité de se délivrer de la souffrance, c'est de combattre cette soif d'existence.

Bouddha donna le moyen, l'instrument de ce combat : c'est le « chemin octuple ».

Le chemin octuple est fort connu, il suffit donc de rappeler qu'il consiste en huit voies à suivre : discernement juste ; but juste ; parole juste ; acte juste ; vie juste ; aspiration juste ; pensée juste ; méditation juste : Avoir dans la vie une position juste, c'est-à-dire, d'après le Bouddha, développer peu à peu ce qui permet de tuer le désir de l'existence, et conduit à n'être plus tenté de descendre en incarnation physique, à être délivré d'une existence dans laquelle la souffrance se déverse de partout. Ce sont, selon Bouddha, les « quatre vérités sacrées » :

1. *connaissance de la souffrance,*
2. *connaissance de la cause de la souffrance,*
3. *connaissance de la nécessité d'abolir la souffrance,*
4. *connaissance du moyen de supprimer la souffrance.*

Ce sont là les quatre vérités sacrées, qu'après son illumination sous l'arbre Bodhi, Bouddha annonça lors du grand sermon de Bénarès entre le V^{e} et le VI^{e} siècle avant notre ère. « Libération des douleurs de l'existence » – Cette formule est au premier plan du Bouddhisme. C'est donc une « religion de la délivrance » au sens le plus éminent du mot – et puisque toute existence est liée à la souffrance, c'est donc la libération de l'existence au cours des incarnations successives !

Cette délivrance est tout à fait en accord avec ce qui a été mentionné plus haut sur le mode de représentation de la pensée bouddhique. En effet si la pensée qui s'attache au monde extérieur n'y rencontre que néant et illusion, si ce qui garde la structure humaine cohérente n'est rien d'autre que Nom et Forme, si rien ne transite plus d'une incarnation à l'autre, du Moi qui a dirigé et accompli des actions humaines, on peut dire alors que la « vraie vie » est

enfin conquise, l'homme se détachant de tout ce qui se trouve dans le monde extérieur sensible.

Si par contre, et dans le même sens, on appelait le christianisme une « religion de la délivrance » ce ne serait pas juste et une simple remarque le démontre. Plaçons de ce point de vue, et de façon correcte, le christianisme à côté du bouddhisme – il faudrait alors l'appeler une « religion de la renaissance ». Le christianisme part du fait que tout ce qui se passe dans la vie d'un homme produit des fruits ayant importance et valeur pour l'entité intérieure, et qui sont emportés dans une autre vie où ils sont vécus à un degré supérieur de perfection, sublimés pour ainsi dire.

Tout ce que l'homme éprouve, tous les dons qu'il extrait d'une seule vie, tout cela réapparaît toujours augmentant en perfection, pour en fin de compte prendre forme spirituelle ; l'esprit se saisit de ce qui semble le plus négatif, le plus illusoire même dans une existence, l'éveille à un niveau plus parfait et l'incorpore à l'esprit. Rien n'est néant dans la vie, car tout renaît lorsque l'esprit l'a transposé dans une forme plus juste.

Une religion de la renaissance, de la résurrection du meilleur de ce que nous avons vécu, voilà le christianisme et sa pensée profonde, d'après laquelle tout ce qui nous entoure n'est jamais illusoire ni négatif mais pierre de construction, pour édifier le grand monument, résultat de la réunion, de l'assemblage de tout le spirituel que nous pouvons trouver dans le monde sensible.

Le Bouddhisme est une religion de la délivrance de l'existence, tandis qu'au contraire le Christianisme est une religion de la renaissance à un niveau plus spirituel. Cette manière de penser est perceptible du plus petit au plus grand et jusqu'aux derniers principes. Les causes réelles de cette énorme différence tiennent aux caractères très distincts de la culture orientale et de la culture occidentale,

différence radicale entre la manière de penser et de se représenter dans la culture dont le Bouddhisme est issu et celles de la culture dans laquelle le Christianisme s'est déversé.

On peut s'en faire une idée par quelques notions simples : toute culture orientale qui n'a pas été fécondée par l'occident est anti-historique, tandis que toutes les cultures occidentales sont historiques. C'est un autre aspect de la différence entre la manière de penser chrétienne et bouddhique. La pensée chrétienne est historique ; elle reconnaît non seulement que la réincarnation existe, mais que par elle l'histoire se fait ; cela signifie que ce qui a tout d'abord été vécu à un degré imparfait peut, au cours d'incarnations successives, évoluer vers des degrés toujours plus parfaits.

Le but du Bouddhisme est la délivrance de l'existence terrestre et l'ascension vers le Nirvana, le Christianisme voit le but de son développement dans le fait que tous les résultats, toutes les acquisitions d'une vie terrestre resplendissent de plus en plus parfaits et ressuscitent spiritualisés à la fin de l'existence de la terre. Le Bouddhisme est non historique au sens réel de la culture dans laquelle il a fleuri. En effet, il place le monde en face de l'homme et lui oppose celui-ci quant à l'action qu'il peut avoir dans le monde.

L'adepte bouddhiste dit : considérons les incarnations antérieures de l'homme, puis les incarnations futures : l'homme s'oppose au monde. Il ne demande pas : l'homme n'avait-il pas jadis une autre position vis-à-vis du monde ? Ou bien à l'avenir n'en aura-t-il pas une différente ? Mais c'est la question que se pose le Christianisme. C'est pourquoi le Bouddhisme conçoit que le rapport de l'homme au monde dans lequel il est incorporé est, a été et sera toujours le même : que l'homme poussé par la soif d'être, descend s'incarner dans un monde de souffrance ; qu'il est

indifférent que la soif d'exister l'ait déjà poussé dans le passé à s'incarner ou qu'elle le pousse maintenant.

Le monde extérieur en tout état de cause lui apportera toujours la souffrance. Les existences se répètent sans que la notion d'évolution se transforme en vérité historique. Il est donc compréhensible qu'au fond, le Bouddhisme ne puisse voir son Nirvana, état de bonheur, de sérénité, de béatitude parfaits, que dans le rejet, l'abolition de ces éternels retours à l'existence. Il est clair que le Bouddhisme place la source de la souffrance dans le monde extérieur même. Il affirme : si tu t'adonnes au monde des sens, tu souffriras ; le monde des sens t'apportera la souffrance !

C'est un point de vue non chrétien. La conception chrétienne est historique : l'homme passant d'incarnation en incarnation, se trouve face au monde, mais si ce monde lui apporte la souffrance, s'il lui apporte des expériences qui ne le satisfont pas, ne l'emplissant pas d'un sentiment de vie intérieure harmonieuse, cela ne vient pas de l'existence qui est ainsi faite que l'homme doive absolument souffrir, mais de ce que l'homme est dans un rapport faux avec le monde, que sa position dans le monde n'est pas juste ! Le Christianisme et l'ancien testament marquent par *un certain événement*, que l'homme a évolué intérieurement, si bien que son existence dans le monde est devenue source de souffrance à cause de son propre être intérieur.

Ce n'est donc pas le monde sensible, ni ce qui pénètre en nos yeux, ni ce qui résonne à nos oreilles, ni le monde où nous sommes incarnés qui nous apportent la souffrance, mais bien *la condition humaine* ; le genre humain a laissé grandir jadis en lui ce qui l'empêche d'être en juste relation avec le monde sensible.

Ce qui a pris naissance en l'homme à ce moment-là a été transmis de génération en génération – de là l'existence de

la souffrance. Donc au sens chrétien, on peut dire que dès le début de leur existence terrestre, les hommes se sont eux-mêmes placés dans une position fausse en regard du monde sensible. Nous pourrions étendre cette observation aux enseignements de base des deux religions. Le Bouddhisme insiste toujours sur l'illusion, la Maya du monde sensible.

Le Christianisme, par contre, dit : l'homme peut tout d'abord penser que ce qu'il voit dans le monde n'est qu'illusion, mais cela ne dépend que de lui ; il s'est construit des organes qui l'empêchent de percer le voile du monde sensible derrière lequel le monde spirituel est caché ; le monde n'est pas illusion, mais l'homme et sa manière de voir *sont à l'origine* de l'illusion.

Il est bouddhique de dire : vois les rochers qui t'entourent, l'éclair qui fulgure ; tout cela est Maya, illusion. Le tonnerre qui gronde est Maya, c'est la grande illusion ! Car le monde est Maya, il est la grande illusion !

Aucun chrétien n'affirmerait cela ; mais l'homme n'a pas jusqu'à ce jour trouvé la possibilité d'ouvrir ses sens spirituels – ses yeux et ses oreilles spirituels, dirait Gœthe – ils lui montreraient quelle est la vraie forme du monde sensible. La raison pour laquelle nous sommes entourés par la Maya, l'illusion du monde, n'est pas que le monde est lui-même Maya, mais que l'homme est un être imparfait ; qu'il n'est pas encore arrivé à voir le monde sensible sous sa vraie forme. Le Christianisme cherche dans un événement préhistorique la raison qui a rendu l'homme incapable de voir le monde extérieur tel qu'il est.

L'évolution – au travers des incarnations – a pour but d'acquérir à nouveau ce que l'on peut appeler les yeux et les oreilles spirituels pour voir enfin le monde tel qu'il est. Les incarnations successives ont donc un sens, elles sont le chemin qui mène à la vision de ce dont le Bouddhisme veut libérer l'homme ; vision de l'esprit dans le monde extérieur

sensible. Conquête du monde qui aujourd'hui nous apparaît sous son seul aspect physique, grâce à quelque chose que l'homme ne possède pas encore, mais qu'il acquerra : le spirituel ; victoire sur l'erreur humaine qui fait croire que le monde est Maya et illusion – voilà l'impulsion intérieure profonde du Christianisme.

Le Christianisme ne dit pas : le monde est source de souffrance, sortons de ce monde, allons dans un monde différent : le Nirvana. Au contraire, il place le Christ au centre du monde, Christ dont la puissante impulsion doit faire progresser le monde – Christ qui a apporté au monde l'avertissement le plus grandiose quant au contenu de l'être intérieur de l'homme, centre où les forces peuvent désormais grandir et qui utilisera chaque incarnation terrestre pour en extraire tous les fruits et les transporter lui-même dans une existence future. Les incarnations ne doivent pas être supprimées pour que l'entité entre dans un Nirvana, mais tout ce qui a été recueilli doit être élaboré afin de pouvoir ressusciter au sens de l'esprit.

C'est là la grande, la profonde différence entre le Bouddhisme dont la conception est anti-historique, et le Christianisme qui pense et conçoit historiquement. Celui-ci cherche l'origine de toute souffrance dans la « chute » et trouve dans la « résurrection » l'abolition, la guérison de toute souffrance. Vous ne vous libérerez pas de la souffrance en échappant à la terre, mais en réparant l'erreur qui a placé l'homme en position fausse par rapport au monde.

C'est *en vous-mêmes* que vous découvrirez la raison pour laquelle le monde est source de souffrance : quand votre rapport avec le monde sera correct, vous verrez que le monde extérieur, en vérité, s'efface comme le nuage devant le soleil, mais que tous les actes que vous avez accomplis pendant que vous viviez en lui, ressuscitent en esprit. C'est cela qui fait du Christianisme un enseignement de la

renaissance, de la résurrection et c'est seulement sous cet aspect qu'on peut le comparer au Bouddhisme. Nous avons vu d'un point de vue de la conception spirituelle les impulsions les plus profondes de ces deux enseignements.

On peut justifier (confirmer) jusque dans les détails ce qui vient d'être dit de façon très générale. Ainsi, il existe dans le Bouddhisme un discours comparable au « sermon sur la montagne », il y est dit : celui qui écoute la loi, c'est-à-dire la loi annoncée par le Bouddha, est heureux ou bienheureux. Celui qui s'élève au-dessus des désirs et passions est bienheureux. Celui qui vit dans la solitude est bienheureux. Celui qui vit avec les créatures sans faire le mal est bienheureux et ainsi de suite.

On pourrait ainsi considérer les béatitudes bouddhiques comme le modèle des béatitudes du « sermon sur la montagne » (Évangile de saint Mathieu). Et il faut les comparer de façon correcte. Nous entendons tout d'abord ces paroles puissantes : « Bienheureux les mendiants de l'esprit, car ils trouveront en eux le royaume du ciel ». Il n'est pas seulement dit : « Bienheureux ceux qui écoutent la loi », mais une proposition s'ajoute à la phrase. Il est dit : Bienheureux les pauvres en esprit, car ils doivent faire effort pour trouver l'esprit ; « car à eux seront les royaumes du ciel ». Qu'est-ce à dire ? On ne comprend cette phrase qu'en replaçant devant l'âme toute la pensée historique de la conception chrétienne.

Il faut savoir que toute faculté physique humaine a « une histoire », qu'elle a évolué. La science spirituelle connaît ce mot d' « évolution » sous son sens réel et véritable. Tout ce qui existe aujourd'hui n'a pas toujours existé. Ce que nous appelons notre intelligence, notre raison, notre pensée scientifique, n'existait pas aux périodes anciennes de l'humanité. Par contre, à ces mêmes époques l'homme possédait une clairvoyance sourde, rêveuse.

L’homme jadis n’a jamais acquis de connaissances sur le monde extérieur à la manière dont il les acquiert aujourd’hui. Une « sagesse originelle » montait en lui, lui conférant des connaissances infiniment plus élevées que tout ce qu’on a pu découvrir depuis – qui connaît l’histoire sait aussi que cette sagesse originelle existe. Jadis l’humanité ne savait pas construire des machines, des trains, etc. ni asservir les forces de la nature pour dominer le monde. Par contre, les hommes en concevaient les origines divines spirituelles et leur science à ce sujet dépassait de loin celle que nous possédons actuellement.

Leur conception n’était d’ailleurs pas acquise par la réflexion. Le croire serait tout à fait faux. On ne pouvait pas procéder comme la science procède maintenant. Des suggestions, des inspirations pointaient dans l’âme, comme des révélations assez vagues qui ne dépendaient pas de la volonté. Cependant on se rendait compte qu’elles étaient en soi, comme des images réelles du monde spirituel, de la sagesse originelle véritable. L’évolution humaine consistait à progresser de vie en vie et à recevoir de moins en moins de révélations de cette sagesse originelle, d’avoir de moins en moins de clairvoyance atavique.

L’homme devait en effet perdre cette ancienne clairvoyance et à sa place devait naître l’activité intelligente qui appréhende les objets. À l’avenir l’homme retrouvera ces deux genres de connaissance : il redeviendra clairvoyant dans le monde spirituel et pourra en même temps se servir des formes de la connaissance moderne. Nous vivons aujourd’hui dans un état intermédiaire. L’ancienne clairvoyance est perdue et ce que l’homme possède aujourd’hui est né et s’est développé au cours du temps. Qu’est-ce qui permit à l’homme, dans un effort intérieur de soi-conscience, de connaître le monde sensible par le moyen de l’intelligence ? Quand la conscience de soi apparut-elle ?

Elle apparut à l'époque de la naissance du Christ-Jésus – on n'observe d'ordinaire pas l'évolution de façon aussi exacte. Les hommes, à cette époque, se trouvaient à un tournant de l'évolution – l'ancienne clairvoyance de rêve avait disparu, c'était le point de départ de ce que nous considérons aujourd'hui comme l'une de nos plus belles acquisitions. La naissance de Jésus-Christ marque ce point tournant entre les temps antiques et les temps modernes – entre l'ancienne et la nouvelle conception du monde.

On peut vraiment parler d'expression technique employée par Jean-Baptiste pour désigner cette acquisition nouvelle de l'homme commençant avec la soi-conscience – et non pas grâce à des inspirations – à connaître le monde autour de lui : « Le royaume du ciel s'est approché ! », c'est-à-dire : « la connaissance du monde par les notions et les idées », ou en d'autres termes : l'homme n'est plus instruit par sa conscience clairvoyante atavique, mais c'est de lui-même qu'il va mener sa propre quête dans le monde. C'est Jésus-Christ qui a apporté la plus forte impulsion pour que le moi humain – non plus les inspirations inconscientes – devienne connaissant. {11}

C'est pourquoi cette première béatitude du sermon sur la montagne contient un élément très profond que l'on pourrait traduire ainsi : les hommes sont actuellement des mendiants de l'esprit – jadis leur clairvoyance leur permettait de voir le monde spirituel. Maintenant qu'ils l'ont perdue, le temps vient où par la force intérieure de leur Moi, la parole intérieure révélée transformera, métamorphosera l'antique clairvoyance. « Bienheureux » sont non seulement ceux qui jadis ont connu l'esprit par leurs inspirations indécises, vagues, rêveuses, mais surtout « bienheureux » sont ceux qui ne sont plus clairvoyants parce que l'évolution a conduit à ce stade. Ils ne sont pas malheureux tous ceux qui mendient l'esprit parce qu'ils sont pauvres en esprit. Ils sont au contraire bienheureux,

car ce qui se révèle à leur moi leur appartient, ils l'ont acquis par leur conscience personnelle.

Voyons la suite : « Bienheureux ceux qui souffrent » car même si le monde sensible est cause de souffrance parce que la position humaine dans le monde est fausse, le temps est cependant venu où l'homme ayant acquis la conscience personnelle développera les forces latentes en son moi, découvrira et reconnaîtra le moyen de guérir la souffrance.

Il découvrira en lui-même la consolation. Le temps est venu où toute consolation extérieure perd sa signification singulière parce que le moi doit avoir la force de trouver de l'intérieur le moyen de guérir sa souffrance. Bienheureux ceux qui ne trouvent plus dans le monde ce qu'ils y trouvaient jadis. Ainsi au sens suprême de la Béatitude : « Bienheureux ceux qui ont soif de la justice, car ils seront rassasiés ! » dans le moi existe une source de justice qui compensera toute injustice dans le monde.

Ainsi le Christ-Jésus est référence du moi, de la partie divine dans l'homme ; il est aussi avertissement : prends en ton être intime ce qui vit en Christ comme modèle, tu trouveras la force d'emporter d'une incarnation dans la suivante les fruits de l'existence terrestre.

Il est un événement dans le Christianisme que l'on ressent d'abord sous son aspect douloureux : c'est la mort du Christ-Jésus, le Mystère du Golgotha. Cette mort n'a pas le sens ordinaire de toute mort. La mort du Christ est le point de départ de la vie immortelle, invincible. Le Christ-Jésus ne cherche pas par la mort à se délivrer de la vie ; cette mort, il la vit parce qu'elle porte en elle une force dynamique de progrès et que la vie éternelle, impérissable doit en découler.

Lorsque la compréhension de l'impulsion du Christ sera meilleure qu'elle n'est encore aujourd'hui, on reconnaîtra cette vérité – qui fut déjà ressentie aux premiers siècles chrétiens. On comprendra alors que six siècles avant Jésus-

Christ, l'un des plus grands parmi les hommes, sortant de son palais et rencontrant un mort, un cadavre, formula le jugement : la mort est souffrance ! Se libérer de la mort est une délivrance ! Et qu'il ne voulut rien avoir à faire avec ce qui est soumis à la mort. Puis six siècles passent et encore six siècles… Un symbole est alors érigé que l'humanité future comprendra. Quel est ce symbole ?

Ce ne fut pas un Bouddha, ce ne fut pas un homme élu, mais des gens très naïfs qui virent le symbole, la croix érigée et le cadavre qui y était cloué. Ils ne dirent pas : la mort est souffrance ! Ils ne se détournèrent pas, ils virent en ce cadavre la caution, la garantie de la vie éternelle, de ce qui vainc toute mort, qui dépasse le monde sensible. Le noble Bouddha vit un cadavre ! Il se détourna du monde des sens et dit : la mort est souffrance ! Les gens naïfs qui virent la croix et le cadavre ne se détournèrent pas, ils surent qu'ils contemplaient un témoignage de vie éternelle issue de cette mort.

Ainsi six siècles avant la formation du Christianisme, le Bouddha devant le cadavre – et six siècles après l'apparition du Christ, des gens simples qui virent le symbole exprimant tout ce qui était advenu par la fondation du Christianisme. Jamais une telle révolution n'avait encore à ce point marqué l'humanité ! Quand on étudie les choses avec clarté et objectivité, on comprend en quoi consiste la grandeur, la signification du Bouddhisme.

Nous avons dit que les hommes, au cours de leurs incarnations, perdirent de plus en plus la sagesse originelle. La naissance du Bouddha marque la fin de l'ancienne évolution, signifie de façon historique la fin de l'ancien savoir, de l'antique sagesse des origines. C'est pourquoi il est de nécessité historique d'expliquer cette aversion pour la vie.

Le Christ est le point de départ d'une nouvelle évolution qui voit dans cette vie la source et la cause de ce qui est

éternel. Aucune explication de ce fait important n'a encore été mentionnée jusqu'ici. C'est la raison pour laquelle à notre époque, des hommes à la nature noble, ne trouvant pas dans les conceptions existantes ce dont ils ont besoin pour nourrir leur riche vie intérieure, se tournent vers le Bouddhisme, croyant y trouver ce qui leur manque.

Le Bouddhisme d'une certaine manière, leur montre comment l'homme au-dessus et en dehors de l'existence humaine parvient à un développement particulier de ses forces intérieures, à une certaine élévation d'où il domine son soi inférieur. Mais cela n'est possible qu'en raison du peu de compréhension de l'impulsion immense et de la source profonde du Christianisme. La science spirituelle doit devenir l'instrument d'un approfondissement continu de la pensée chrétienne. L'idée d'évolution prônée par l'anthroposophie peut conduire les hommes à cette intime et exacte compréhension du Christianisme. L'anthroposophie peut apporter l'espoir que s'élabore en face d'un Christianisme méconnu, un Christianisme justement compris, sans qu'il soit besoin d'implanter le Bouddhisme dans notre civilisation. Implanter le Bouddhisme en Europe relèverait, de la part d'un quelconque mouvement à tendance spiritualiste, d'une conception à courte vue.

Qui connaît les conditions de la vie de l'esprit en Europe, sait que même ceux qui combattent aujourd'hui le Christianisme y ont cependant puisé tout l'arsenal de leurs armes. Si grotesque que cela paraisse, ni Haeckel, ni Darwin n'auraient pu inventer leurs théories si leur éducation chrétienne ne leur avait donné la possibilité de penser comme ils l'ont fait. Les formes mêmes de leur pensée, venant de leur éducation chrétienne, leur ont servi à combattre leur propre mère si je puis m'exprimer ainsi.

Tout ce qu'ils disent semble être dirigé conte le Christianisme, et est en effet pensé contre lui, comme ils

l’affirment. Mais qu’ils puissent penser de cette façon, est tout de même dû à leur éducation chrétienne. Il serait par conséquent parfaitement inutile d’implanter les doctrines orientales dans notre culture car elles contredisent toutes les aspirations de la vie spirituelle occidentale. Il faut seulement voir clair dans les enseignements principaux des deux religions.

Lorsqu’on observe la vie de l’esprit d’un peu près, on sait que ces choses sont encore si confuses que des hommes, même arrivés aux plus hauts sommets de la philosophie, se détournent de la vie et se sentent troublés et pleins de sympathie pour les pensées du Bouddhisme. Schopenhauer est l’un d’eux. Le « nerf de sa vie » est bouddhique si l’on peut s’exprimer ainsi.

Quand il dit par exemple : l’image la plus haute que nous puissions nous faire de l’homme, est ce que nous appelons un « saint » parce que pendant son existence il a dominé tout ce qui vient du monde extérieur, qu’il ne fait que demeurer dans son corps, où n’existent plus que des idéaux, qu’il ne désire plus rien mais attend seulement que ce corps périsse, que disparaisse toute empreinte du monde des sens, afin que par son retrait du monde sensible il efface sa propre existence sur la terre, que rien ne reste de ce qui mène de la peur à la souffrance, de la souffrance à l’horreur, du plaisir à la peine !

Cette conception est le résultat de l’implantation du sentiment bouddhique en occident. Il faut y répondre par ces paroles : certes, notre état d’esprit, notre position mal définie peuvent engendrer ce genre de réaction parce qu’on n’a pas encore bien compris le contenu et la forme de l’impulsion profonde qui vit dans le Christianisme.

Qu’avons-nous donc conquis par le Christianisme ? Si nous nous plaçons au point de vue de la pure impulsion du Christianisme, nous rencontrons une très importante personnalité dont la position est opposée à celle de

Schopenhauer. Tandis que celui-ci place son idéal dans le détachement de la vie et du monde, Gœthe représente avec son « Faust » un être qui avance de désir en jouissance et de jouissance en désir, mais en définitive se purifie si largement et transforme si bien ses passions, que le but suprême de la vie devient sa vraie passion. Son état d'esprit ne lui fait pas dire : « J'attends que s'effacent les dernières traces de mon existence terrestre » mais « les traces de ma vie terrestre ne peuvent disparaître même au cours des éons ! »

Gœthe représente dans son « Faust » ce que dans le même sens et dans le même esprit, arrivé à un âge fort avancé, il dit un jour à son secrétaire Eckermann : « Vous conviendrez qu'à la fin du « Faust », lorsque l'âme sauvée s'élève vers le ciel, il m'était fort difficile d'arranger la scène ; pour représenter des choses aussi suprasensibles, aussi compliquées à pressentir même, j'aurais bien pu me perdre dans le vague, si je n'avais donné à mes intentions poétiques une forme sévèrement circonscrite par les figures et les représentations de l'église chrétienne. »

Faust monte donc l'échelle de l'existence de degré en degré, en prenant les symboles chrétiens comme point de départ (pénitents, pénitentes, ermites, moines…) qui le mènent du mortel à l'immortel, de la mort à la vie. Ainsi Schopenhauer représente l'élément bouddhique introduit dans la pensée occidentale : j'attends d'atteindre le degré de pureté où, avec mon corps s'effaceront à jamais les dernières traces de mon existence terrestre ! Schopenhauer croyait pouvoir interpréter, grâce à cette conception, les personnages peints par Raphaël et le Corrège. Gœthe voulait montrer qu'une personnalité dynamique, consciente que tout ce qui a été conquis sur terre peut durer et s'unir intimement, s'entremêler à l'éternité : « les traces de ma vie terrestre ne peuvent disparaître dans les éons ».

Voilà la vraie, la réelle impulsion du Christ qui conduit au réveil des actes terrestres spiritualisés – voilà la religion de la résurrection – voilà le réveil du meilleur de ce qui a été conquis sur terre – voilà une conception réaliste qui sait rapporter des hauteurs spirituelles un contenu, une plénitude pour combler l'existence dans le monde sensible.

En Gœthe apparaît comme un premier rayon d'aurore, un Christianisme d'avenir. Ce Christianisme futur reconnaîtra la grandeur et la signification du Bouddhisme, mais au lieu de se détourner des incarnations, il apprendra et comprendra la nécessité d'une existence qui progresse d'incarnation en incarnation.

Ainsi, au sens des chrétiens modernes, Gœthe tourne son regard vers un passé où l'homme est né d'un monde ; il regarde le présent où il conquiert ce qui – s'il en saisit le juste fruit – ne disparaîtra pas dans les éons – Gœthe qui – au sens anthroposophique du terme, s'unit à l'univers, s'unit aussi de l'autre côté, au pur contenu du Christianisme. C'est pourquoi il dit :

« Comme au jour que le monde te donna
le soleil de sa place salua les Planètes,
tu as bientôt et encore prospéré (fructifié, grandi)
selon la loi d'après laquelle tu es venu.
C'est ainsi que tu es, tu ne peux te fuir.
Ainsi en décidèrent les Sibylles, ainsi les prophètes ».

Ces lignes où Gœthe relie l'homme à l'univers, montrent aussi que, né de la constellation de l'existence, il est, dans le monde, quelque chose qui ne peut disparaître, qui doit fêter sa résurrection, sous la forme qu'il aura spiritualisée. C'est pourquoi il ajouta ces lignes aux précédentes :

« Ni le temps, ni aucune puissance

ne peuvent morceler ni disperser
l’empreinte d’une forme qui se développe en vivant ».

Et nous pouvons dire encore : ni la puissance, ni le temps ne laissent disparaître ce qui a été au cours des temps, qui mûrit et porte des fruits pour l’éternité.

IX

QUELQUES INDICATIONS AU SUJET DE LA LUNE À LA LUMIÈRE DE LA SCIENCE SPIRITUELLE

Le mode de représentation et les conceptions que l’on appelle aujourd’hui « scientifiques » ne s’accommoderont pas des questions agitées par les problèmes qui vont nous occuper, on n’y verra en général que rêvasserie ou arbitraire de la pensée et non ce qu’elles sont en réalité : les conséquences d’une investigation scientifique du monde de l’esprit. C’est pourquoi ce sujet doit être considéré comme une sorte de parenthèse servant à éveiller l’intérêt pour des aspects encore peu étudiés, mais qui le seront plus à fond par la suite.

La connaissance psychique qui nous occupe va profiter de ces nouvelles données ; celles-ci nous conduisent dans toutes les directions et aussi hors du cercle de la vie psychique, dans le monde des grands rapports d’équilibre du Cosmos tout entier. Il est nécessaire de se souvenir que de ce domaine immense, seule une infime partie sera traitée, c’est pourquoi ce chapitre a pour titre : « Quelques indications au sujet de la lune à la lumière de la science spirituelle ! »

Certes, la lune a inspiré de multiples ouvrages traitant de nombreux sujets vus du point de vue scientifique actuel. Mais toutes les connaissances que des conférences, la littérature de vulgarisation ou tous autres entretiens ont pu apporter laisseront toujours insatisfait quant aux questions

particulières sur cet astre, accompagnateur de notre terre : la lune.

De décade en décade, au cours du XIX^e^ siècle, les données de la science sont, et avec raison, devenues de plus en plus prudentes et parcimonieuses, et ce qu'elles offrent représente ce qui nous intéresse le moins. Que les télescopes et les photographies astronomiques nous donnent une certaine image du croissant lunaire, que l'on ait reconnu ce qu'il y a sur la lune, dessiné et décrit ses formations de cratères, de gorges, ou sillons, de plaines, de vallées et autres, que l'on se fasse d'après toutes ces données une idée de l'aspect purement spatial de la lune, tout cela ne présente pour notre étude rien d'attachant. Par contre, une question doit être posée au sens de la science spirituelle : la lune a-t-elle une influence quelconque, une signification particulière pour la vie terrestre ?

On a déjà beaucoup parlé du sens de la lune par rapport à la terre. On ne peut nier qu'un lien a été établi entre tout ce qui, bon an, mal an, se passe sur la terre et la position de celle-ci par rapport au soleil, ainsi que tout ce qui découle de ses divers mouvements autour du soleil ; on s'est également demandé depuis toujours si en plus de la puissante influence de la lumière, de la chaleur et des multiples actions solaires sur notre terre, la lune, l'autre lumière, avait quelque signification pour la vie terrestre et particulièrement peut-être pour la vie humaine.

Il n'y a pas si longtemps, on parlait d'une très forte influence lunaire sur la vie terrestre. À l'exception d'influences, connues depuis fort longtemps sur le flux et le reflux des mers en relation avec l'attraction lunaire, on a toujours parlé aussi de l'influence lunaire sur les conditions météorologiques régnant sur la terre.

Pendant la première moitié du XIX^e^ siècle, des savants et des médecins forts sérieux ont montré que la lune, selon ses phases, agissait d'une certaine manière sur telle ou

telle maladie et principalement sur l'échéance de la vie humaine.

Lorsqu'on parlait d'une influence des phases de la lune sur certaines fièvres, sur des manifestations asthmatiques, sur des goitres de mauvais augure et autres maladies semblables, ces affirmations n'avaient rien à voir avec les croyances ou les superstitions populaires. Des médecins et des savants enregistrèrent des faits croyant pouvoir admettre que le changement des phases lunaires avait une influence sur l'échéance de la vie humaine, sur la maladie et la santé.

Avec l'apparition du mode scientifique de penser qui, il faut le dire, connut son aurore au milieu du XIX^{e} siècle, la tendance à attribuer une signification à la lune dans la vie terrestre s'évanouit lentement. Il ne resta que la conception de la lune cause des marées. On se défendit aussi de plus en plus d'admettre une influence quelconque de la lune sur les phénomènes atmosphériques ou sur d'autres phénomènes de la vie humaine ou de la vie sur la terre en général.

Un savant qui fit date au XIX^{e} siècle, et est extrêmement important dans un certain domaine de la connaissance scientifique, déversa un jour toute la coupe de sa colère sur ceux qui faisaient mine, d'une manière ou d'une autre, de parler de l'influence de la lune, que ce soit sur l'état de l'atmosphère ou tous autres phénomènes. Ce savant : *Schleiden*, avait découvert la « cellule végétale ». Les causes de sa colère étaient les études d'un autre savant allemand : Gustave Théodore *Fechner*. {12}

Voici près d'un demi-siècle qu'éclata cette « guerre pour ou contre la lune » d'illustre mémoire. Fechner dans un de ses ouvrages, le « Zend Avesta », essaya de démontrer que la vie végétale possède une âme ; dans ses recherches sur l'esthétique, dans sa « Psycho-physique » il a découvert

bien des phénomènes utiles à la connaissance scientifique intime de la nature.

Mais on ne peut évoquer cette guerre pour ou contre la lune sans dédier à Gustave Théodore Fechner quelques mots qui le caractérisent plus exactement. Fechner rassembla avec une extrême application, une réelle circonspection et une grande exactitude tous les faits extérieurs de sa recherche ; mais il mit en pratique une méthode que l'on pourrait appeler la méthode des analogies pour montrer que tous les phénomènes, qu'ils appartiennent à la vie humaine ou végétale, sont « animés ».

Il appliqua cette méthode des analogies en partant des phénomènes de la vie humaine et en montrant comment celle-ci se déroule, il prit alors des faits et des phénomènes semblables existant dans la vie de la terre, dans la vie de tout un système solaire, dans la vie du monde végétal ; comparant de tels phénomènes à ceux de la vie humaine, il crut percevoir analogie sur analogie et essaya de concevoir une idée d'ensemble qu'il formula à peu près ainsi : Considérons la vie humaine imprégnée d'âme, considérons tous les autres phénomènes, une certaine similitude entre ceux-ci et la vie humaine apparaît. Donc pourquoi ne pas reconnaître que les « autres phénomènes » sont également imprégnés d'âme ?

Pour un investigateur de la science spirituelle habitué à observer tout ce qui se passe dans la vie de l'esprit, de façon strictement scientifique, comme le fait le savant qui observe les phénomènes du monde extérieur, toutes les démonstrations de Fechner paraissent relever d'un jeu fort riche, et bien qu'un tel jeu puisse exciter l'esprit, le rendre plus fluide, il est pourtant nécessaire de rester très prudent devant cette méthode analogique.

On peut dire que lorsqu'un esprit aussi vif et suggestif que Fechner affirme ces choses, il y a là un aspect très

intéressant à considérer ; mais si certains aujourd'hui veulent percer l'énigme du monde, et disant que leur jugement est justifié (alors qu'ils possèdent peu de savoir mais prennent beaucoup de plaisir à la chose), en appellent à Fechner et adaptent ses conclusions à leur manière de voir, il faut dire que l'imitateur, le contrefacteur ne peut éveiller en nous la même sensation, la même satisfaction que Fechner. Il fut le premier, en effet, à apporter dans ce domaine un certain stimulant, riche d'esprit certes, mais sans plus.

Quant à Schleiden il suffit pour le caractériser de dire qu'il est le découvreur réputé de la cellule végétale. On voit tout de suite qu'un tel esprit, dont toutes les facultés de perception et de connaissance sont dirigées sur le réel, sur ce que l'on appréhende grâce à des instruments, a tendance à demeurer dans ce domaine du réel et ne ressent que peu de sympathie pour des analogies ou tout ce que Fechner démontra. Par contre, dit Schleiden, faire l'analyse de plantes différentes, voir apparaître comme un miracle ce qu'il fut le premier à découvrir, ne nécessite ni analogies ni immixtion d'âme.

Ainsi Schleiden considéra avec fureur tous ceux qui examinèrent certains rapports naturels et les exprimèrent scientifiquement. « Il en va de la lune comme du chat dans la maison – disait-il –, si quelque chose d'inexplicable se passe, on dit : c'est le chat ! Quand dans la nature on trouve des choses qui ne sont pas dues à l'influence du soleil, etc., on dit : c'est la lune, et on le dit de tout ce dont on ne décèle pas la cause. » Il appelle tous ceux qui s'en tiennent à ce mode de pensée : « les superstitieux lunaires ».

La pointe était dirigée contre Fechner ; se sentant attaqué, celui-ci entreprit un travail – peu importe qu'on lui accorde ou non de la valeur –, travail qui ouvre de vastes horizons. Bien que beaucoup de détails en soient

aujourd'hui dépassés, l'ouvrage de Fechner : « Schleiden et la lune » est du plus grand intérêt. Il n'y est pas parlé de l'influence lunaire sur les marées puisque tous deux étaient d'accord sur ce point, mais principalement de l'influence lunaire sur les conditions atmosphériques (« le chat »).

Fechner employa très exactement les mêmes arguments, les mêmes faits dont Schleiden s'était servi et il en déduisit quelque chose de tout à fait remarquable. Qui dispose de ce livre et en suit le développement s'aperçoit que Fechner se montre extrêmement prudent mais qu'il progresse scientifiquement. D'une somme énorme de faits que chacun peut étudier en détail, Fechner dégage l'observation suivante : pendant la lune ascendante, la quantité de pluie tombée est plus grande que pendant la lune descendante ; plus grande quand la lune est à proximité de la terre, moindre quand elle s'en éloigne ; ce rapport mathématique est de 107 à 100 (et Fechner avança avec une grande prudence : ces observations n'étant pas le résultat de deux ou trois années de travail, mais s'étendant pour certaines sur une dizaine d'années et en de nombreux pays européens).

Fechner dit encore : supposons que tous ces résultats soient l'effet du hasard et que d'autres conditions aient influé sur l'atmosphère, se traduisant par ce rapport de 107 à 100. Il observa donc par surcroît la météorologie tous les jours pairs pendant le cycle lunaire puis tous les jours impairs. Si la lune ascendante et la lune descendante *ne sont point les causes* réelles de ce rapport, pensait-il, il faut donc au lieu d'observer les phases montantes et les phases descendantes de la lune, observer ce qui se passe les jours pairs et les jours impairs et l'on devrait alors obtenir le même rapport.

Mais ce ne fut pas le cas, un tout autre nombre apparut ; il n'était pas constant mais continuellement changeant et on pouvait dire qu'il était soumis au hasard. Mais Fechner

savait bien que ce qu'il avait trouvé-là n'allait pas bouleverser le monde. Il se disait : l'influence de la lune sur la météorologie n'est ni très forte ni très puissante ; mais les faits parlent, ils disent que cette influence existe. Or, Fechner employa des méthodes scientifiques très exactes, il disposait dans tous les lieux d'observation de chercheurs très stricts et tenait compte des résultats qu'ils obtenaient.

Puis il essaya une expérience analogue sur la fièvre et autres accidents de la vie et en tira un résultat, ni négatif ni très significatif ; on ne peut nier, disait-il, que les phénomènes admis par la croyance populaire, se comportent différemment pendant la lune montante et pendant la lune descendante. Au milieu du XIX^{e} siècle, l'ancienne conception concernant la lune livra donc son dernier combat, par l'intermédiaire d'un homme aussi spirituel que le fut Fechner.

Est-il faux d'affirmer que la science empêche de parler des arrière-plans spirituels des choses ? Quand on évoque aujourd'hui la science des jours ou des années qui viennent de s'écouler, on dit volontiers que celle-ci a été stoppée devant un seuil. Il faudrait traverser ce seuil pour réussir à mêler d'une manière quelconque une matière simple à une substance vivante.

Nous sommes loin du jour où, par exemple, du blanc d'œuf (albumine) pourrait être créé sous sa forme la plus simple, par la synthèse de ses composants : azote, hydrogène, carbone… mais les tendances actuelles de la science mènent à penser que cette synthèse sera réalisée. Celle-ci étant faite, le monisme aura droit de cité. Cette conception est basée sur l'idée qu'avec des éléments matériels distincts on peut créer un être vivant, une entité spirituelle.

On s'appuie alors sur les acquisitions et les buts récents de la science, à savoir qu'il ne peut plus être question d'avoir le droit de reconnaître le spirituel derrière ce que

les sens perçoivent et que la science explique, car heureusement, dira-t-on, le temps est loin où l'on pouvait prétendre trouver une vague sagesse derrière les perceptions sensibles.

Une question se pose : la science oblige-t-elle à se détourner de l'investigation de l'esprit ? Me plaçant au plan de ceux qui sont persuadés de la réussite prochaine de la science dans le domaine de la synthèse et croient possible de fabriquer de l'albumine vivante à partir des corps simples la composant, je demande : existe-t-il un fait qui contraigne à penser et à dire que la vie est également le résultat de la synthèse de substances matérielles, et qu'il est interdit d'y chercher l'esprit ?

Une observation historique enseigne combien peu ces soi-disant arguments sont contraignants. Il fut un temps où non seulement on croyait qu'avec de l'hydrogène, du carbone, etc. on pouvait créer de l'albumine vivante, mais où l'on a même cru – qu'importe la valeur de cette croyance (et vous pouvez en voir la représentation dans la deuxième partie du Faust) – pouvoir créer un homme entier dans une cornue à partir de ses composants.

Oui, il fut un temps – qu'on peut taxer de folie – où l'on croyait pouvoir créer un « Homunculus » et non seulement de l'albumine vivante. À cette époque personne ne doutait que l'esprit existait derrière le sensible. Aucune « science » ne peut obliger à nier l'esprit, mais là où on le nie il s'agit de tout autre chose, c'est-à-dire de la faculté qu'a l'homme de pressentir l'esprit ou non ! La science telle qu'elle est aujourd'hui ou sera demain ne contraindra jamais à rejeter l'esprit même d'un point de vue parfaitement scientifique : que l'on rejette ou non l'esprit, ne dépend pas de la science mais de l'homme, s'il est ou non capable de pressentir l'esprit, *capable* de le reconnaître ou non.

C'est pourquoi nous comprenons – bien que du point de vue de la science spirituelle nous n'ayons pas besoin

d’admettre les conclusions de Fechner ni de Schleiden – que ce dernier n’ayant de regards que pour le monde sensible rejetât tout esprit et toute âme. Il ne le faisait pas pour des raisons scientifiques mais parce que sa conception ne lui permettait pas d’éprouver de la sympathie pour cet esprit caché derrière les phénomènes ; il s’était par trop habitué à ne voir que ce qui se passait dans le champ de sa vision.

Fechner était une tout autre individualité. Il cherchait le spirituel ; et bien qu’il accumulât les maladresses et les erreurs, tout son intérêt était dirigé sur l’esprit, d’où sa tendance à ne pas rejeter l’idée des influences des planètes les unes sur les autres et de leur signification. Fechner se disait : lorsque je dirige mon regard vers la lune, je ne vois pas seulement la scorie que me montre le télescope ; la lune est imprégnée d’âme comme tous les phénomènes que j’étudie. C’est pourquoi on a le droit d’en déduire que l’âme de la lune agit sur l’âme de la terre, que cette action s’exprime dans les arrière-plans de la vie humaine ou dans les phénomènes atmosphériques.

Remarquons que pour certains aspects de l’investigation spirituelle, l’observation de la vie pratique est souvent utile. Fechner, par exemple, à l’appui de sa thèse (sur l’influence de la lune sur les précipitations atmosphériques), proposa que sa femme et celle de Schleiden recueillent l’eau de pluie, l’une à la lune croissante, l’autre à la lune décroissante. Il prévoyait que la première recueillerait plus d’eau que la seconde – exercice facile pour vaincre l’opinion préconçue de Schleiden.

Les hommes, depuis cette époque, ont fait faire de grands progrès à la science. Fechner serait aujourd’hui regardé comme un rêveur et un superstitieux. Ses idées sur la lune et la météorologie seraient taxées de fantaisies. La seule influence, encore admise à notre époque, est celle qui

agit sur les marées – toutes les autres sont franchement dépassées.

Cependant, point n'est besoin pour la science spirituelle d'admettre tout ce qui fut, jadis, croyance populaire, sinon on en viendrait à la confusion et aux aberrations de ceux qui mêlent la superstition et la science spirituelle. Combien de superstitions, simples croyances populaires, sont aujourd'hui encore présentées comme des faits de connaissance spirituelle ! Les superstitions au sujet de la lune sont faciles à déceler encore actuellement ; c'est un fait connu que les barbiers, par exemple, présentent une lune à leur devanture ou comme enseigne. Pourquoi ? Parce qu'une croyance ancienne veut que le fil du rasoir ait quelque chose à voir avec la lune croissante. Il fut un temps où personne ne se serait décidé à tondre les moutons à la lune décroissante ; on croyait que la laine repousserait mal. C'est seulement lorsqu'on ne voulait pas favoriser la pousse que l'on taillait à la lune décroissante.

Il est facile de se débarrasser de superstitions de ce genre car les hommes qui se font raser ou se rasent, savent bien que leur barbe pousse tout autant à la lune décroissante. Il est facile également d'ironiser sur ce thème et pourtant il n'est pas tellement simple d'y voir clair en ces choses. Nous en arrivons en effet maintenant à un domaine très étrange, et pour la première fois, nous pénétrons dans le champ de la connaissance scientifique spirituelle – il s'agit *du flux et du reflux*.

Ce domaine appartient aujourd'hui indiscutablement à l'action lunaire. Il est clair que le flux dépend de la force d'attraction lunaire. On admet que la puissance du flux dépend de la position méridienne de la lune, et que le reflux est en rapport avec l'écartement de celle-ci du méridien. Il suffit de signaler que la marée, en d'innombrables lieux, se produit deux fois par jour et que

pourtant dans le même temps la lune ne se trouve qu'une seule fois sur le méridien.

On peut faire d'autres observations : de nombreux récits de voyageurs racontent qu'aux endroits les plus différents de la terre la marée ne se produit *jamais partout* au moment où la lune est sur le méridien et que même, la plupart du temps, elle a deux heures ou deux heures et demie de retard. De toute façon, dans ces cas-là, il existe toujours quelque prétexte, quelque échappatoire ; on dit : le flux est retardé !

Certaines sources ont aussi un montant et un perdant c'est indéniable ; et on a remarqué que si la marée monte, la source perd et vice-versa. On dit encore à cette occasion : le perdant est en retard, ou la marée est en retard ; mais alors en ce cas spécial, le retard est si grand qu'il y a échange de phase : le flux de la mer correspondant au reflux de la source, etc. Expliquer ces faits par la simple constatation : la marée est retardée, permet alors d'expliquer n'importe quoi.

Or, on s'est demandé avec raison d'où la lune tient la force qu'elle exerce sur la mer. La lune étant beaucoup plus petite que la terre, elle ne possède qu'un soixante-dixième (I/70) de la force d'attraction terrestre. Pour mettre des masses aussi énormes en mouvement, il faut évidemment l'équivalent de millions de chevaux. Julius Robert Mayer a fait des calculs forts intéressants en se demandant d'où la lune reçoit ces forces. Toute une série de questions dépend de celle-là.

Ce que l'on croit scientifiquement inattaquable aujourd'hui est justement très contestable, malgré que rien ne le contredise. Mais un fait significatif demeure : si l'on veut démontrer, et cela est difficile, que la position de la lune, le déroulement du flux et du reflux sont résultats d'une influence directe concomitante de l'une sur l'autre, si l'on fait tous les calculs, on trouve qu'une marée chaque

jour – en rapport avec la position la plus élevée de la lune – est retardée d'environ cinquante minutes.

Le phénomène du flux et du reflux, dans sa succession régulière est donc tout de même significatif de la trajectoire de la lune. C'est la constatation la plus intéressante. Ainsi nous nous trouvons devant un fait remarquable : quand la lune parcourt le méridien, on ne peut pas parler de son influence sur le flux et le reflux mais on peut dire que la trajectoire lunaire et la succession des marées se correspondent d'une certaine manière.

Cependant, j'aimerais indiquer – comme introduction à la manière de penser particulière à la science spirituelle – un fait analogue parmi les phénomènes terrestres, fait que Gœthe a remarqué et sur lequel il s'est beaucoup interrogé. Peu de personnes connaissent les travaux de Gœthe sur la science naturelle.

Ayant passé des années à étudier ces travaux aux « Archives de Gœthe et Schiller » à Weimar, j'y ai trouvé bien des remarques intéressantes. Ainsi dans les « études préparatoires » à ce que Gœthe appela ensuite « enseignement sur la Météorologie » – travaux pratiqués avec ardeur et circonspection et pour lesquels Gœthe ne se lassait pas d'engager ses amis à faire des observations qu'il enregistrait ensuite sur des tableaux. Le but de ces études élargies était celui-ci : démontrer qu'en différents lieux terrestres, la hauteur barométrique n'est pas soumise aux contingences fortuites, mais constitue un fait régulier et que la montée ou la chute du mercure dans la colonne aux endroits les plus variés suit un cours parfaitement régulier.

Gœthe au cours de ses études a amoncelé des preuves montrant que ce mouvement du mercure est soumis à des lois d'équilibre sur toute la terre. Son but était de faire comprendre que la pression de l'air *ne dépend pas* d'influences extérieures quelconques. Il savait que les hommes attribuent à la lune, au soleil et autres influences

cosmiques, l'alourdissement ou l'allégement de l'air, donc le changement de la pression atmosphérique. Pourtant, il expliquait encore : de même que les étoiles, le soleil et la lune agissent sur l'atmosphère, il existe une constante dans la montée et la chute du mercure sur toute la surface de la planète.

Il cherchait par ces arguments à démontrer que les causes des modifications de la hauteur barométrique se trouvent dans la terre elle-même. Cela signifie que la terre n'est pas le corps mort que l'on croit d'habitude, mais qu'elle possède des membres ou des éléments invisibles d'où fuse sa vie, de même que l'homme en plus de son corps physique possède des membres ou éléments invisibles qui pénètrent sa corporéité.

L'homme inspire et expire l'air, la terre, être vivant, a aussi une respiration. Les manifestations de sa vie intérieure s'expriment extérieurement comme une inspiration et une expiration, dans l'ascension ou la chute du mercure dans le baromètre.

La respiration de l'homme s'explique par les phénomènes intérieurs de la vie, de même disait Gœthe, le mouvement ascensionnel du mercure ou son contraire conduisent à l'idée de la respiration de la terre. La science actuelle sait peu de chose sur ces mouvements, c'est pourquoi il n'est pas besoin pour la science spirituelle d'en discuter *par rapport* à la science extérieure, mais on doit admettre que Gœthe était persuadé que la terre avait une âme dont l'expression était à comparer avec la respiration humaine. Il dit un jour à Eckermann qu'il considérait les marées comme la manifestation de la vitalité intérieure, des processus vitaux inhérents à la planète.

Gœthe, étant donné ses idées, n'est pas isolé, séparé des grands esprits qui ont dirigé leur regard spirituel sur ces choses. La pensée matérialiste sourira ou ironisera, mais ceux qui ont un sens pour la vie, non en petit, mais en

grand, et il y en a toujours eu, furent du même avis que Gœthe, par exemple Léonard de Vinci.

Dans le livre où il a rassemblé ses vastes conceptions de science naturelle, qui pour l'époque, étaient à la pointe extrême de la science, on trouve la remarque suivante : « Véritablement – et ce n'est pas une comparaison – les constructions rocheuses sont à la terre ce que le squelette est à l'homme et les torrents, fleuves, sources, etc. sont à la terre, ce que la circulation sanguine est à l'homme. » C'est une idée qui s'applique également aux marées. Kepler lui aussi dit un jour : la terre est comme une baleine géante et les marées sont comme sa respiration. On pourrait trouver beaucoup d'autres exemples.

Comparons maintenant les faits rapportés par Gœthe (pour la pression atmosphérique) à l'étude des marées. Observons quelles sont les données de la science spirituelle et essayons de rapporter tout ce qui a été dit sur les phases de la lune et sur les marées à l'idée de Gœthe sur la vie intérieure de la terre et sur sa respiration. Se baser sur la science spirituelle c'est travailler avec les moyens d'investigation qui lui sont propres.

C'est un domaine très dangereux, que la science moderne, quant aux problèmes évoqués plus haut, taxe de fantastique ou de fantasmagorique – qu'elle le fasse. Il vaudrait mieux qu'elle se serve au contraire des conclusions de la science spirituelle et qu'elle en fasse des stimulants pour ses propres recherches.

Observons l'homme : il ne tire pas seulement son origine du monde sensible mais de ce qui se trouve derrière les faits sensibles extérieurs : les fondements spirituels du monde ; du monde sensible il ne tire que son être sensible. Mais puisque le corps sensible est pénétré d'esprit et d'âme, l'homme en tant qu'esprit et âme tire son origine de l'esprit et de l'âme du cosmos. Si partant de l'esprit et de l'âme de l'homme, nous nous élevons à l'idée de l'esprit et

de l’âme du Cosmos, nous pouvons jeter alors un coup d’œil sur le rapport existant entre l’homme et le Cosmos.

Nous avons évoqué dans les chapitres précédents bien des phénomènes de la vie psychique. L’âme humaine ne nous est pas apparue sous la forme nébuleuse qu’elle a pour la psychologie actuelle. Nous avons distingué l’élément que nous avons appelé « âme sensible ».

Le moi humain encore à peine conscient de lui-même, creuse sourdement l’âme sensible au sein de laquelle il éprouve l’agitation des plaisirs et des souffrances et de toutes les expériences que le monde extérieur lui communique par l’intermédiaire du corps de sensation (ou corps astral). Le moi existe déjà au sein de l’âme de sensation, mais il ne sait encore rien de lui. Puis il façonne le deuxième élément de l’âme, « l’âme de raison » ou « âme d’entendement », enfin quand « l’âme de conscience » apparaît, elle montre que le moi a travaillé en profondeur.

Donc, nous distinguons trois parties dans l’âme : l’âme sensible, d’entendement, de conscience, dans lesquelles le moi poursuit son travail pour atteindre à une plus grande perfection. Mais ces trois éléments d’âme, tels qu’ils sont dans l’homme, et grâce à l’homme accomplissent leur mission, doivent vivre dans sa corporéité extérieure, et c’est uniquement par l’intermédiaire de celle-ci qu’ils sont capables d’agir sur la terre.

Le corps de sensation sert de support et d’instrument à l’âme sensible, le corps éthérique ou corps de vie est le support de l’âme d’entendement, enfin le corps physique est le support du moi. Ce corps physique, nous l’avons en commun avec le règne minéral, mais il devient le support de l’âme de conscience, son instrument principal. L’élément humain commun avec le monde végétal, avec tout ce qui vit, grandit et se multiplie, avec les fonctions de la nutrition est lié chez l’homme à l’âme d’entendement – le corps

éthérique de la plante n’est pas le siège d’une âme d’entendement comme c’est le cas pour l’homme.

Ce qui dans le minéral construit le cristal, est dans l’homme pénétré par l’âme de conscience, c’est le corps physique. Ce qui dans l’animal porte le caractère des instincts et des passions (dans le sens douleur ou joie) est encore plus intime et forme le support de l’âme de sensation (ou sensible). Ainsi dans l’homme, le psychisme qui est triple, vit dans une triple corporéité.

Ce triple psychisme dans cette triple corporéité se manifeste pendant l’état de veille. Le sommeil y apporte une modification. Dans cet état, le corps physique et le corps éthérique restent dans le lit, mais le moi et le corps astral ainsi que les trois éléments psychiques (même ceux qui ont le corps physique et le corps éthérique comme supports, c’est-à-dire l’âme d’entendement et l’âme de conscience) se retirent.

L’homme vit alors dans un monde spirituel, et s’il ne le perçoit pas, c’est qu’il est habitué à appréhender le monde qui l’entoure à l’état de veille, par l’intermédiaire des instruments que sont son corps physique et son corps éthérique. Puisque dans le sommeil il ne dispose plus de ces deux instruments, il est empêché de percevoir le monde spirituel ; actuellement les instruments nécessaires à cette perception lui manquent. Observons l’homme pendant la veille puis pendant le sommeil : dans le premier cas, et à l’époque actuelle, principalement dans les villes, la veille ne correspond plus exactement à l’action du soleil sur la terre.

Il n’est besoin que de penser aux campagnes reculées où l’homme a encore gardé son rapport avec la nature ; nous savons que là il se lève encore avec le soleil et se couche, en général à peu près en même temps que lui. L’interférence de la veille et du sommeil correspond à l’action régulière du soleil sur la terre, avec tout ce que

cela entraîne. Ce n’est pas seulement une image mais une profonde vérité de dire que le soleil rappelle le corps astral et le moi, ainsi que les trois éléments psychiques, dans les corps physique et éthérique le matin ; pendant la veille l’homme perçoit tout ce qui se passe dans son entourage terrestre grâce au soleil, à l’action du soleil.

C’est donc le soleil qui appelle l’homme à la vie active quotidienne, quand celui-ci retrouve son unité humaine au réveil. Il est facile de trouver, si l’observation n’est pas superficielle, comment le soleil ménage à l’homme ce rapport. Trois choses nous montrent le rapport de l’homme avec le soleil et la terre. Quant à son âme, aux trois éléments distincts de son âme, l’homme est intérieurement autonome, mais il ne l’est pas quant aux porteurs de ces trois éléments, c’est-à-dire ses corps physique, éthérique et astral. Ces enveloppes, ces instruments sont construits par l’univers. Certes, ils servent l’homme, mais ils sont édifiés d’après les rapports existant entre le soleil et la terre.

De quelle manière ? Prenons l’âme de sensation ou âme sensible vivant dans le corps astral ou corps de sensation qui lui sert d’instrument, ce corps astral dépend dans ses particularités, de l’endroit de la terre où l’homme est né, le corps astral est différent pour un homme né en Europe, en Amérique ou en Australie. Ses corps physique et éthérique ne dépendent pas directement du lieu de sa naissance, à l’inverse de son corps astral.

Bien que l’homme se libère de plus en plus des influences extérieures qui jouent sur son astral, il faut cependant admettre que chez ceux qui sont enracinés dans leur terroir, chez lesquels le sens de la mère patrie est fort, qui n’ont pas encore dominé la puissance de leur corporéité astrale, le sentiment national s’impose, la dépendance du pays qui les a vus naître fait que transportés en d’autres régions, non seulement ils deviennent instables, bizarres,

hargneux ou maussades, mais malades car « déracinés », déconnectés quant au milieu.

Il suffit souvent de les ramener dans leur pays pour qu'ils guérissent ou redeviennent normaux parce que la cause de leurs malaises ne réside ni dans leur corps physique ni dans leur corps éthérique, mais dans leur corps astral. Celui-ci en effet est le siège de désirs, besoins, sentiments, etc. qui incontestablement, sont en relation avec le pays d'origine. Un homme très évolué se libère de plus en plus de ces attaches ; mais une observation générale montre que la position de l'homme sur la terre est différente selon la place occupée par le lieu de naissance par rapport au soleil ; les rayons solaires tombent sous un angle différent ici ou là ; on peut en conclure que certains instincts, certains actes instinctifs (qui devinrent alors éléments de culture) ont dépendu des lieux terrestres d'origine.

Prenons deux moments évidents de l'évolution : l'emploi du fer et l'habitude de se procurer la nourriture par la traite de certains animaux. On s'aperçoit que l'Europe, l'Asie et l'Afrique, développèrent ces deux facultés : le travail du fer et la traite des animaux. D'autres régions les ont ignorées, jusqu'à ce que des Européens leur aient apporté ces deux éléments de culture.

Tandis que dans toute la Sibérie, par exemple, la traite des animaux remonte à la plus haute antiquité, dès la mer de Béring elle est parfaitement inconnue – les habitants les plus anciens de l'Amérique ne l'ont jamais pratiquée non plus. On peut faire les mêmes remarques pour le fer. On voit combien certains instincts (toujours dépendants du corps astral) sont liés au sol, au lieu, où l'homme vit et par suite, naturellement, à la position de la terre par rapport au soleil.

Passons maintenant au deuxième aspect : c'est la dépendance de l'homme par son corps éthérique. Celui-ci, support de l'âme d'entendement, dépend quant à son

activité du changement des saisons. Il est déterminé d'une certaine manière par les rapports de la terre avec le soleil au cours des différentes saisons. On ne peut observer directement cette influence que par la science spirituelle ; mais il est possible de s'en convaincre grâce à des faits extérieurs de l'évolution qui prouvent le bien-fondé de cette affirmation.

Réfléchissez et voyez que là où sur la terre 4 saisons harmonieuses existent on trouve chez l'homme une vivacité, une mobilité psychiques indéniables ; c'est là en effet que l'âme d'entendement peut le mieux se développer. Des régions où les saisons sont vraiment régulières permettent au corps éthérique d'être un meilleur support pour l'âme d'entendement.

Si l'on monte vers le Grand Nord, on se rend compte combien l'âme a de peine quand elle reçoit les moyens de culture de pays étrangers, à lutter contre son corps éthérique, soumis aux conditions d'un hiver interminable et d'un été très court. L'âme d'entendement n'arrive pas à faire de son corps éthérique l'instrument souple dont elle a besoin. Tournons-nous maintenant vers les zones chaudes et nous verrons que le déséquilibre des saisons déclenche une sorte d'apathie.

Dans la nature, les forces de vie des plantes changent considérablement d'une saison à l'autre ; dans l'homme aussi, elles se manifestent par la joie du printemps, la nostalgie de l'été, la mélancolie de l'automne, le vide de l'hiver. Cette alternance régulière est nécessaire pour que le corps éthérique humain soit l'élément idéal forgé pour servir à l'âme d'entendement et de sentiment – c'est encore un exemple du travail du soleil sur la terre.

Passons au troisième aspect, celui du corps physique. Pour que l'âme de conscience puisse travailler harmonieusement au sein du corps physique, celui-ci doit être soumis à des conditions déterminées par l'alternance

de la veille et du sommeil. Quelqu'un qui ne dormirait jamais ne pourrait plus formuler sur le monde des pensées utilisables. Cette alternance de la veille et du sommeil qui correspond dans le cosmos à celle du jour et de la nuit, participe à l'élaboration de notre corps physique comme instrument de l'âme de conscience. C'est de cette façon que le soleil construit les enveloppes extérieures de l'homme. Nous venons d'en voir la triple manifestation.

Que la science extérieure sache encore peu ce qu'est le sommeil n'a rien pour nous étonner ; elle se préoccupe de ce que l'on voit ; l'investigation spirituelle seule se préoccupe de ce qui le soir sort du corps endormi pour vivre dans le spirituel, et certes est invisible pour les sens. Le problème est maintenant de savoir ce qui doit se développer hors du corps physique et du corps éthérique (endormis dans le lit) et quelle influence joue alors, qu'observons-nous ?

La science spirituelle démontre que pendant la veille, l'homme est soumis aux influences du soleil qui se manifestent sous différents aspects, elles sont de première importance, mais des choses se passent également pendant le sommeil : celui-ci a une influence sur les expériences de la veille, c'est lui qui renouvelle les forces usées par les expériences de la vie quotidienne. L'homme endormi remplace les forces dépensées pendant la journée. Y a-t-il une possibilité de découvrir une influence nocturne analogue aux influences diurnes décrites plus haut ?

Il y en a une, et elle correspond remarquablement à la durée des phases de la lune. Je n'affirme pas qu'elle coïncide exactement avec les phases lunaires ou que celles-ci exercent une action ; je dis simplement que le déroulement des activités nocturnes peut être comparé à celui des phases lunaires. Deux exemples aideront à se représenter la chose conceptuellement. On trouvera facilement des références extérieures, prouvant ce que

j’avance et qui est une donnée de l’investigation spirituelle. Il suffira d’examiner intimement la vie d’un homme quel qu’il soit.

Vous avez certainement déjà entendu dire que des écrivains ou des poètes, c’est-à-dire des gens qui ont des pensées fécondes et qui jouent avec la fantaisie, ne sont pas toujours dans des périodes productives. Des poètes disent : l’atmosphère n’y est pas ! Et ils se taisent. On sait ces choses mais comme elles appartiennent à la vie intime, il est difficile de les étudier dans leurs détails.

Mais si on peut en faire l’observation sur soi-même, on s’apercevra que les périodes productives où l’inspiration et la fantaisie s’animent où s’éveille le besoin de sentiments chaleureux, alternent curieusement avec d’autres périodes où il est plus facile de coucher ces inspirations, ces images de la fantaisie sur le papier et de les formuler en pensées. Cette alternance existe. Ceux qui ont pu poursuivre cette étude savent qu’il y a quatorze jours de période productive, puis qu’un moment d’épuisement intervient où les pensées sont moins animées. Des artistes et des écrivains devraient être attentifs à ce fait, ils verraient à quel point il est confirmé et combien il est vrai qu’ils deviennent improductifs quand la bonne période est passée.

L’âme est alors exsangue, comme un citron pressé. Cependant, elle a le pouvoir d’élaborer par la volonté ce qu’elle a acquis. Pendant la bonne période, conter, chanter, peindre, écrire, est merveilleux, puis vient le temps où l’inspiration s’envole et où la période « sèche », improductive arrive. Les événements quotidiens sont sans influence sur ces choses. Il faut en chercher la cause dans ce qui se passe lorsque l’âme est sortie du corps physique et du corps éthérique avec le moi et le corps astral pendant le sommeil.

Pendant 14 nuits quand l’homme est libéré dans le sommeil de ses enveloppes physique et éthérique, des

forces fécondes se déversent en lui : puis pendant les 14 nuits suivantes, il ne reçoit plus rien. Tel est le rythme. Ce phénomène existe pour tous les hommes, il est en relation avec les différentes forces psychiques. Certes, pour les poètes, artistes, écrivains, etc… Il est plus facilement perceptible.

Ce que l'on appelle investigation scientifique de l'esprit apporte une autre confirmation à ce que je viens d'avancer. Cette investigation ne peut être pratiquée à n'importe quel moment, mais également de façon rythmique. Personne je pense n'a parlé jusqu'à ce jour de cet aspect, il existe cependant, bien que l'investigation spirituelle ne se fasse pas pendant le sommeil. L'esprit du monde ne se révélerait pas aux siens dans le sommeil. En effet l'investigation exige que le corps physique soit inactif quant au monde des sens.

Cependant l'homme ne dort pas, bien qu'étant hors de ses corps physique et éthérique. La méditation, la concentration, etc…, lui ont permis de développer des facultés qui gardent sa conscience éveillée même lorsqu'il se dépouille de ses corps physique et éthérique, si bien qu'il ne s'endort pas mais perçoit consciemment ce qui se passe dans le monde spirituel. Les investigateurs de l'esprit, actuellement, éprouvent dans leurs expériences deux époques distinctes : l'une de quatorze jours pendant laquelle ils peuvent faire leurs observations, où ils se sentent forts, où de tous côtés, les expériences spirituelles déferlent, puis la deuxième époque s'approche.

Alors les forces reçues pendant la période précédente leur permettent de pénétrer de pensée ces inspirations et imaginations, ces illuminations, venant des mondes supérieurs, de les élaborer, pour qu'elles prennent une forme strictement scientifique. La technique de pensée et l'inspiration se déroulent donc selon un rythme alterné. La différence avec l'exemple précédent (écrivains, artistes, etc.) est que l'investigateur spirituel n'enregistre pas les

faits extérieurs. Il voit que ces deux périodes se suivent comme la pleine lune et la nouvelle lune. Mais il faut à nouveau remarquer que seul le rythme est comparable ; la période inspirée ne correspond pas forcément avec la pleine lune, la période d'élaboration avec la nouvelle lune et les quartiers intermédiaires. D'où cela vient-il ?

Notre terre est issue d'états antérieurs d'évolution, chaque homme est issu, lui aussi, psychiquement et spirituellement, d'une incarnation antérieure. Les états planétaires antérieurs de la terre ont laissé au sein de celle-ci le souvenir des faits et phénomènes qui se sont déroulés lors de ces anciens états. Ces restes nous les retrouvons aujourd'hui consignés dans la révolution de la lune autour de la terre.

Pour la science spirituelle la lune appartient à la terre. Mais qu'est-ce qui la retient à la terre et fait qu'elle accomplit sa ronde autour de celle-ci ? La terre elle-même. La science spirituelle et la science sont totalement d'accord sur ce point. Pour la science aussi, la lune a été jadis expulsée de la terre et a reçu l'impulsion de sa rotation par le fait de son appartenance physique ancienne à la terre.

La rotation de la lune représente un état antérieur de la terre. Regardons la lune, elle est le souvenir de cet état antérieur. La terre elle-même a conservé par son satellite le souvenir de ces états, parce qu'elle en a besoin, parce qu'elle veut les mêler, les imprimer dans les conditions où elle se trouve actuellement. Pouvons-nous trouver sur la terre des rapports dont la nécessité nous apparaît plus nettement maintenant ?

Prenons l'homme et examinons comment en tant qu'âme dans un corps, il vit exposé au soleil. Pour une conscience normale les forces reçues entre la naissance et la mort par le fait du soleil s'épuisent actuellement au cours de la vie.

Tout ce qu'éprouve la conscience normale de veille, dans les trois formes de dépendance que sont : le pays d'origine,

l’alternance des saisons, et celui du jour et de la nuit, n’est-il pas épuisé pendant la vie entre la naissance et la mort ? Si l’action du soleil sur la terre existait seule, si seuls existaient ces rapports, l’homme ne posséderait rien d’autre dans sa conscience, rien d’autre n’y rayonnerait.

Mais tout ce qui passe d’incarnation en incarnation, ce qui réapparaît dans une nouvelle incarnation doit être cherché dans ce qui pénètre psychiquement et spirituellement le corps physique, dans ce qui sous forme de corps astral, tourne autour du moi pendant le sommeil et enfin dans le moi lui-même, dans tout ce qui s’échappe du corps physique et du corps éthérique pendant le sommeil, comme au moment de la mort, et revient dans une nouvelle incarnation, sous un nouvel aspect dans l’homme et possède un rythme comparable au rythme lunaire.

Par ailleurs, considérons l’évolution humaine : les expériences vécues que le moi élabore en édifiant l’âme de sensation, d’entendement et de conscience, toute cette activité s’exerce sur la terre, alors que celle-ci est soumise aux influences solaires. Mais le rapport que la terre a avec la lune, vient du passé, elle l’a conservé d’un état ancien de sa propre évolution.

Cependant l’homme dans son état actuel d’évolution, avec les trois éléments psychiques qu’il a acquis, nous oblige à regarder vers ces époques passées, où les supports de ces éléments psychiques que sont les corps physique, éthérique et astral ont été préparés. *Si aujourd’hui ces trois supports de l’âme peuvent être élaborés grâce aux influences solaires, jadis, les forces lunaires durent travailler à l’organisation humaine, afin que ces supports fussent construits.*

La lune évolue selon un certain rythme, l’homme est également organisé selon un rythme intérieur, or jadis les forces lunaires étaient unies à l’homme et préparaient ce qu’il est aujourd’hui, comme la terre lorsqu’elle était à

l’état lunaire, préparait ce qu’elle est aujourd’hui. On peut donc dire que la nature inférieure de l’homme (les trois corps-supports) sur laquelle s’édifient les trois éléments psychiques, nous rappelle l’état terrestre ancien dont l’homme a conservé *un souvenir* dans ce qu’est maintenant la rotation de la lune. L’être intime de l’homme qui passe d’incarnation en incarnation possède un rythme qui est *un écho du rythme lunaire*.

Ainsi lors des étapes précédentes de l’évolution ce qui fut lié à la lune n’est pas le corporel éphémère mais *ce qui de l’intérieur élabore cette corporéité*, comme aujourd’hui la corporéité extérieure est liée au soleil. La terre a gardé avec la lune quelque chose de son état antérieur. L’homme aussi, dans son psychisme, dans son être éternel, a gardé quelque chose de ses états antérieurs, et c’est là qu’il développe ce qu’il a de plus élevé de façon personnelle et indépendante, alors que jadis les influences extérieures le faisaient à sa place.

Il faut donc insister sur le fait que l’homme se développe en dépassant les influences extérieures. Il en devient indépendant, il peut par exemple dormir le jour et veiller la nuit ; cependant *l’alternance* de la veille et du sommeil est-nécessaire comme l’alternance des rythmes du soleil – le *rythme* doit donc être préservé. Aux degrés antérieurs le jour et la nuit *intérieurs* étaient l’exact reflet du jour et de la nuit solaires. L’homme était encore fortement enchaîné à la glèbe.

Mais la liberté et l’indépendance lui viennent de sa libération intérieure des rythmes au sein desquels il est impliqué, parce que les gardant comme rythmes, il les rend indépendants du monde extérieur. C’est comme si l’on prenait une montre ayant bien un mouvement de vingt-quatre heures, mais qu’on la règle de façon qu’elle ne soit plus accordée au temps extérieur, par exemple, qu’elle marque midi, alors que dans le monde il n’est pas midi. La

montre est réglée d'après le rythme extérieur, mais l'heure qu'elle indique n'est pas la même que l'heure solaire.

Ainsi l'homme se libère en transformant le rythme extérieur en rythme intérieur. Il l'a fait depuis longtemps déjà des rythmes lunaires qui se rapportent à son être intime. C'est pourquoi j'ai insisté sur le fait que l'homme ressent intérieurement l'alternance des phases lunaires, mais non celles de la lune visible dans le ciel ; il n'en a gardé intérieurement que le rythme mais se libère de l'aspect extérieur des phases (pleine lune ou nouvelle lune, etc.). À ce point de vue, la terre est également une entité très vivante. Mais comme nous ne voyons extérieurement que son corps physique qui ne semble ni vivant, ni sensible, ni connaissant, cela le rapproche en quelque sorte pour nous de la lune.

Il est facile de comprendre maintenant pourquoi on ne peut parler, d'après les faits extérieurs d'une influence directe de la lune sur le flux et le reflux, mais que l'on puisse seulement dire : leur rythme a un rapport avec la lune, mais l'influence de celle-ci n'est pas directe, la lune en vérité ne produit pas effectivement de flux et de reflux, mais les marées et les mouvements de la lune sont dirigés depuis la terre vivante, par des forces spirituelles. La rotation de la lune et les marées se correspondent mais leur dépendance mutuelle est aussi peu directe que ce que j'ai signalé plus haut au sujet des périodes productives, soit chez l'homme ordinaire, soit chez le clairvoyant.

On voit ici que la science spirituelle peut expliquer certains faits extérieurs énigmatiques. *Le flux et le reflux sont l'expression d'un processus intérieur terrestre aussi bien que la rotation de la lune*. Ils se correspondent comme la marche d'une montre correspond au cours extérieur du temps solaire, bien que personne ne puisse affirmer que le soleil tourne lui-même les aiguilles de la montre. Ces correspondances indiquent une origine commune qui

pourtant ne les déclenche pas directement. Prenez toutes les indications de la science spirituelle et parcourez tous les livres où sont enregistrés les phénomènes terrestres et lunaires, ainsi que ceux des marées, vous trouverez alors les rapports véritables existant entre la lune et la terre, entre l'homme et la lune.

Quand l'homme devient dépendant, quand il est abaissé, d'un état pleinement conscient à un autre de conscience moindre, quand il tombe dans l'inconscience, il recule, il retourne vers les états antérieurs d'évolution. L'homme a progressé d'un état instinctif où la conscience existait peu ou pas, à la conscience actuelle, de la dépendance où il était alors de l'influence lunaire, qui était directe, à l'indépendance actuelle par rapport à la lune et à la dépendance où il se trouve quant au soleil.

Donc : puisque jadis l'homme dépendait directement de l'influence lunaire, tout ce qui se passe actuellement lorsque sa conscience est troublée ou disparaît doit retomber sous l'influence de la lune. C'est la preuve atavique d'un lien avec les phases lunaires, comme un antique héritage. C'est le cas aussi dans certains états maladifs où la conscience est abaissée (somnambulisme, cures de sommeil, évanouissement, médiumnité, hibernation). On comprend ces phénomènes quand on connaît ces principes. À tout moment dans la vie, on trouve des preuves confirmant ce qui vient d'être exposé. Mais voici un autre exemple :

Après avoir passé par le monde spirituel, entre la mort de son incarnation précédente et sa naissance actuelle, lorsque l'homme réapparaît dans une nouvelle corporéité, il faut, avant qu'il ne voie la lumière du jour, qu'il soit formé selon des rapports qui soient un souvenir d'états terrestres antérieurs.

Dans ce domaine particulier, la science calcule encore la période embryonnaire en *mois lunaires*. Nous avons là un

rythme réglé sur dix périodes lunaires consécutives. Donc, avant de voir la lumière du soleil, l'embryon se développe selon un mode uniquement explicable par sa relation avec le rythme lunaire. Nous voyons que la terre a conservé par la lune et son rythme ce qu'elle-même a vécu *avant* son existence actuelle.

Pendant la période embryonnaire de dix mois lunaires, il est remarquable que chaque semaine – donc chaque phase lunaire – est d'une importance capitale pour le développement de l'embryon. Nous voyons ici à nouveau que l'homme a conservé ce rythme lunaire.

Il existe encore de nombreux phénomènes liés à l'existence humaine avant que celle-ci ne sorte des profondeurs pour apparaître à la lumière du jour qui ne sont pas dues aux activités de la lune, qui ne coïncident pas non plus avec les phases de celle-ci, mais reflètent pourtant un même rythme parce qu'ils ramènent à des conditions et à des origines qui furent celles de la terre lors de son étape lunaire.

La vulgarisation dans ce domaine ne peut aller plus loin. Ceux qui veulent y réfléchir verront que la science spirituelle ouvre ici une perspective et indique une direction. Elle peut fournir des éclaircissements sur ce qui en l'homme vient de la lumière solaire extérieure, sur ce qui se trouve derrière cette lumière – donc ce que l'on doit chercher grâce à une lumière différente de la lumière de la connaissance (correspondant à la lumière solaire extérieure), c'est-à-dire par ce pouvoir de connaître qui ne dépend pas du service des corps physique, éthérique et astral soumis à l'influence du soleil.

Le pouvoir de clairvoyance est donc indépendant de ces trois corps, il plonge aussi bien dans les profondeurs intérieures que dans le monde spirituel où il s'ouvre un chemin pour connaître ce qui est *derrière* la lumière extérieure du soleil et n'en est pas pour cela moins

lumineux. On a vu que la science spirituelle a la possibilité de donner des impulsions très diverses dans ce sens. Il faut cependant être attentif au fait que : si l'on veut appréhender plus à fond le problème de la lune, on doit avoir d'autres éclaircissements.

Un poème du poète lyrique allemand Wilhlem Müller peut conclure cet aperçu. La dernière strophe seule nous intéresse. C'est un dialogue avec la lune au cours duquel des propos intimes sont échangés. L'âme a énoncé des choses tout à fait remarquables puis le poète conclut :

Cette chanson se chante au crépuscule
un pèlerin la chanta à la pleine lune
et ceux qui la lisent à la lumière des bougies
ces gens-là ne la comprennent pas
bien qu'elle soit simple et enfantine !

C'est un peu de cette manière que nous devons prendre ce que la science spirituelle révèle sur la lune et sa signification dans la vie de l'homme. C'est un chant qu'on ne doit vraiment chanter qu'avec une compréhension intime des notions de la science spirituelle. Ceux qui cherchent à le lire à la lumière des bougies (je pense dans ce cas au télescope – et à tout ce qu'on sait actuellement sur la lune au point de vue scientifique) comprendront difficilement ce chant spirituel. Mais tous ceux qui admettent même un peu seulement l'aspect spirituel que la vie leur dévoile de tous côtés, s'apercevront qu'en somme la chose n'est pas tellement compliquée.

Qui veut comprendre ce chant de la science spirituelle non seulement à l'aide de la lumière artificielle du télescope mais grâce à la lumière vivante de l'esprit (brillant même lorsque les sens n'enregistrent aucune impression extérieure lumineuse) trouvera simple la

chanson de la lune, donc simple une partie importante de la vie, mais rien moins qu’enfantine !

X

RIRE ET PLEURER

Rire et pleurer ! Il peut sembler insignifiant, dans une étude de science spirituelle, de parler du rire et des larmes ! Et pourtant il ne faut pas se cantonner à l'étude exclusive de ce qui conduit vers les régions supérieures et oublier les petits détails de la vie, les vérités quotidiennes immédiates. On aime entendre parler de l'infinitude ou de la finitude de la vie, des qualités suprêmes de l'âme, des grands problèmes du monde et de l'évolution de l'humanité, ou même de choses encore bien plus élevées ! On se désintéresse du journalier qui cependant est l'objet de ce chapitre.

Qui cherche à parcourir le chemin esquissé dans cet ouvrage et à entrer dans le domaine de la vie spirituelle sera toujours plus convaincu que la progression tranquille, pas à pas – du connu vers l'inconnu – se révèle très féconde. En tous cas on peut toujours se souvenir que les plus grands esprits n'ont jamais considéré les changements de la conscience humaine dans le rire et les larmes comme quelque chose de trop prosaïque ou de trop quotidien pour s'en préoccuper.

Cette conscience a élaboré les légendes et les traditions, et souvent avec plus de sagesse que la conscience humaine individuelle ne l'a fait. Elle décrit par exemple la grande personnalité de Zarathoustra, si importante pour toute la culture orientale, et lui prête le célèbre « sourire de Zarathoustra ». La conscience légendaire voit un signe

particulier dans le fait que ce grand esprit soit entré dans le monde en souriant. Une autre remarque se rapporte à ce « sourire de Zarathoustra » et trouve son origine dans le sens historique cosmique profond : « … voyant ce sourire, toutes les créatures de la terre ont jubilé et les mauvais esprits et les adversaires se sont enfuis… »

Passons de l'influence de la conscience d'un grand esprit sur les créatures, ainsi que nous le montre la tradition légendaire, à cette personnalité que Gœthe a extraite pour ainsi dire de son sentiment et de sa représentation propre, je veux dire à « Faust ». Faust est tombé au plus profond du doute en ce qui concerne l'existence et a frôlé le suicide, Gœthe lui fait dire, alors que sonnent les cloches de Pâques : « les larmes sourdent, la terre me reprend ! » Gœthe, le poète, nous montre ici les pleurs comme un symbole du retour de l'homme aux conditions terrestres, comme le symbole de la concentration psychique permettant à Faust, après les pensées les plus terrifiantes, le doute le plus effrayant, de reprendre sa place dans le monde.

Nous voyons donc qu'en y réfléchissant, on peut fort bien découvrir le sens de cette étude sur le rire et le pleurer : il est certes plus commode de spéculer sur l'essence de l'esprit, que de chercher celui-ci dans les manifestations où on le trouve en observant le monde autour de soi. On rencontre l'esprit – et d'abord celui de l'homme – dans ces expressions de la vie de l'âme humaine que sont le rire et les larmes. Encore faut-il non seulement reconnaître cette entité spirituelle, mais la comprendre. C'est elle que j'ai essayé de décrire au cours de cet ouvrage. Il n'est besoin que de revoir rapidement en quoi consiste l'entité humaine vue par la science spirituelle, car pour comprendre le rire et les pleurs, c'est cette entité qui constitue notre point de départ.

Nous avons vu que l'homme a un corps physique qu'il possède en commun avec tout le règne minéral, un corps éthérique ou corps de vie, qu'il possède en commun avec le règne végétal, un corps astral, commun avec le règne animal et porteur du plaisir et de la douleur, de la joie et de la peine, de la peur et de l'enthousiasme et de toutes les idées qui, quotidiennement, entre le réveil et le sommeil fluent et refluent dans la vie de l'âme. Ces trois enveloppes constituent l'entité extérieure de l'homme et dans ces enveloppes siège la fleur de la création, le Moi. Celui-ci élabore la vie psychique formée d'une triade : l'âme de sensation ou âme sensible, l'âme d'entendement, l'âme de conscience ; le moi travaille ces trois éléments afin d'amener l'homme à la perfection.

Quelle est la raison de tout ce travail du moi dans l'âme ? Observons encore une fois quelques-unes des expressions du moi : un phénomène, un être, un objet se présente à lui de l'extérieur. Le moi n'y reste pas indifférent, il réagit intérieurement d'une façon ou de l'autre. Un objet lui plaît ou lui déplaît. Le moi peut exulter de joie ou tomber dans le trouble le plus profond, il peut reculer et trembler d'horreur ou de terreur ; il peut aussi embrasser l'objet avec ferveur ou amitié. L'attitude du moi correspond, vis-à-vis de l'objet à l'attitude : je comprends, ou bien : je ne comprends pas.

Le moi, dès l'instant du réveil et jusqu'au seuil du sommeil cherche à s'accorder au monde extérieur. Lorsqu'un objet quelconque plaît, lorsque le sentiment surgit : « cet être est chaleureux », un lien est tissé entre le moi et l'objet ; quelque chose émane du moi et se dirige vers l'objet. C'est cela l'expérience du moi avec le monde environnant. La vie quotidienne tout entière – c'est-à-dire les états d'âme – est la quête de l'accord du moi avec le reste du monde.

Les expériences que les objets et les êtres du monde extérieur suscitent en nous, ce qui s'en reflète dans les processus de la vie psychique, ne réagit pas seulement sur les trois éléments psychiques parce que justement le moi y réside, mais aussi sur le corps astral, le corps éthérique et le corps physique. J'ai bien souvent donné des exemples du comportement du moi par rapport à des expériences qui déclenchent certaines émotions ; celles-ci ne bouleversent pas seulement le corps astral, ne changent pas seulement le sens des courants et des mouvements du corps éthérique, mais agissent jusque dans le corps physique.

N'observe-t-on pas le blêmissement d'un visage lorsque quelque chose de terrible ou d'affreux passe à proximité ? Qu'est-ce d'autre ce blêmissement que le résultat du lien tissé par le moi entre lui-même et l'objet de son horreur, lien qui agit dans le corps physique, jusque dans le sang dont il trouble le rythme habituel ? En un instant, le sang s'est retiré de la corporéité physique extérieure et l'homme a blêmi.

Voyons maintenant l'exemple bien connu de la honte. Lorsque par rapport à un individu ou à un événement extérieur quelconque, l'homme aimerait s'effacer, disparaître afin qu'on ne le voie pas, le sang monte au visage : c'est le rouge de la honte. Dans les deux cas, le comportement du moi vis-à-vis du monde extérieur a engendré une certaine action sur le sang. On peut ainsi trouver de nombreux exemples qui témoignent des réactions du moi au monde et s'expriment par des métamorphoses dans les corps astral, éthérique et physique.

D'autres cas peuvent se présenter, ainsi par exemple : le moi se sent à sa juste place par rapport à tel objet ou à tel individu, même s'il a peur de cet objet ou de cet individu et que sa peur est fondée, on peut dire qu'il sent (si après l'expérience il a la possibilité d'y réfléchir et d'observer ce

qui s’est passé), qu’il est resté accordé au monde ambiant même dans son sentiment de peur. Il est évident que le moi ressent plus fort son accord avec le monde, s’il cherche à le comprendre, si les idées, les sentiments, les sensations qu’il a par rapport aux objets ou événements extérieurs s’éclairent grâce à la quête de son intelligence. Il y a alors union entre le moi et le monde. Le moi se dépasse lui-même, plonge dans l’objet de son étude et sent que le lien tissé avec celui-ci est juste.

Le moi par exemple vit parmi d’autres moi avec lesquels il a forgé un lien d’amitié ; ce moi se sent paisible, rassuré, dans les rapports qu’il établit avec chacun des êtres de ce groupe ; un rapport harmonieux existe entre lui et le monde. Cette harmonie s’imprime d’abord dans le moi, qui se sent à l’aise et ce bien-être imprègne ensuite les enveloppes astrales et éthérique.

Il peut se faire que l’équilibre normal ne puisse être établi entre le moi et le monde environnant, quelque chose de particulier se passe alors. Supposons que certaines personnes ou certains actes dans le monde demeurent étrangers à un être, ses pensées, ses représentations, ne lui permettent pas de comprendre leur existence, il n’en trouve nulle part la justification.

Supposons que ce moi cherche réellement à trouver un rapport avec le monde extérieur, mais il n’est pas en état de le forger normalement. Dans ce cas il est nécessaire que le moi prenne une certaine position vis-à-vis de ce qu’il ne comprend pas. Prenons un cas concret : voici un homme, on ne cherche pas à le comprendre parce qu’on sent que « ça n’en vaut pas la peine », que cela entraînerait un gaspillage des forces de connaissance et d’intelligence, tandis que vis-à-vis d’un autre individu le moi emploie toutes ses forces d’intelligence et de compréhension pour unir ce qu’il est avec ce qu’est l’autre !

Retenons le premier exemple. Si le moi voulait plonger dans le moi de l'autre, il dilapiderait ses forces. La position à prendre est alors d'élever une sorte de mur de séparation puisqu'on ne veut pas s'ouvrir à l'autre, plonger en lui ; on essaye donc de le tenir à l'écart, de s'en libérer, on veut se rassembler en soi-même, non en pénétrant l'autre, mais au contraire en détournant de lui sa force, en la préservant, en s'élevant au-dessus de lui avec toute sa conscience.

Se délivrer ainsi de quelqu'un ou de quelque chose fait pointer dans le moi un certain sentiment. Dans le cas opposé et pour un être qu'il comprend – que ce soit par le moyen de la connaissance, de l'amour ou de la compassion – le moi ne se retire pas, il se sent au contraire attiré. Le moi pressent qu'il va perdre une partie de lui-même en plongeant dans l'autre, c'est pourquoi il rassemble et concentre ses forces.

L'observation clairvoyante remarque que dans cet état de conscience, le moi sépare le corps astral des impressions que l'objet, l'individu ou l'événement extérieurs sont susceptibles de faire sur lui. Certes, le corps physique en recevra quand même des impressions à moins qu'on ne ferme les yeux ou qu'on se bouche les oreilles. Le moi ayant moins de pouvoir sur le corps physique que sur le corps astral, c'est ce dernier, ainsi que l'éthérique qu'il retire pour un moment du corps physique, les préservant ainsi de l'influence extérieure.

La conscience clairvoyante observe comme un élargissement, une expansion et en même temps une dispersion, ce recul, cet éloignement momentané du corps astral qui, pour se libérer de l'autre, rassemble des forces – employées normalement dans le corps physique. Lorsqu'on cherche à l'élever au-dessus de quelque chose, le corps astral se détend comme une substance élastique et s'amollit, alors que normalement il est en continuelle tension. En s'élargissant il libère le moi de l'objet

indésirable, tous deux se retirent, s'élèvent au-dessus de la situation – et parce que tout ce qui se passe dans le corps astral s'exprime dans le corps physique, le signe extérieur physique de l'éloignement du moi et du corps astral, c'est le *rire* ou le *sourire*.

Le rire, le sourire, signifient que le corps astral s'élargit, devient élastique. On peut donc dire que l'expression physionomique extérieure qui se manifeste par le rire ou le sourire est le résultat d'un retrait du moi vers le haut. Le moi cherche à dominer une situation ou à dépasser une entité auxquelles il ne veut pas s'intéresser et auxquelles il ne doit pas s'intéresser. Le moment extrême de l'incompréhension voulue correspond au maximum de l'extension du corps astral, alors le rire éclate. Les journaux humoristiques ont pris l'habitude de représenter certaines personnalités officielles avec d'énormes têtes, sur des corps minuscules ; le côté grotesque de ces dessins a une signification pour le public.

Chercher à les comprendre serait un non-sens car aucune loi ne permet de lier par la pensée une grosse tête à un petit corps. Si la force de connaissance essayait de pénétrer cet objet, elle se perdrait, elle serait oblitérée. La seule satisfaction à en retirer est donc de s'élever au-dessus de la chose et de l'impression faite sur le corps physique, de libérer son moi et de détendre son corps astral. L'expérience du moi s'imprime dans l'enveloppe la plus intime, le corps astral, et le témoignage extérieur en est le rire.

Il peut aussi se faire que l'homme recherche un certain rapport avec son entourage, que sa conformation psychique justifie en tous points cette quête, mais qu'il ne trouve pas l'objet de sa quête. Supposons qu'un homme en aime un autre, celui-ci n'est pas seulement en rapport avec les actes de l'autre mais sa disparition arrache toute une partie de la vie de l'autre, le lien forgé entre ces deux êtres se déchire.

Il est normal que l'âme esseulée cherche à renouer ce lien dont elle a une longue habitude. Mais elle n'y arrive pas, quelque chose a été arraché à son moi, l'expérience faite par celui-ci imprègne le corps astral, qui, lui aussi se sent mutilé, essaye de rétablir son rapport avec le monde extérieur, ne le peut pas, se contracte alors intensément ou pour mieux dire subit comme une pression du moi qui le fait se contracter.

La conscience clairvoyante observe toujours en cas de deuil ou de souffrance, que le moi mutilé, fait pression sur le corps astral. Tandis qu'un corps astral détendu, élargi à l'extrême s'amollit, et agit sur le physique en déclenchant le rire ou le sourire, en se contractant, il fait au contraire pression sur certaines forces du corps physique. La pression du moi sur l'astral et de celui-ci sur le physique a comme résultat extérieur physionomique, le jaillissement des larmes.

Des lacunes, des vides sont formés dans le corps astral ; en se contractant, il essaye de remplir ces vides en attirant la substance astrale environnante, il en résulte la pression indiquée sur le corps physique qui expulse au-dehors les substances physiques que sont les larmes. Que sont les pleurs ? Le deuil, le chagrin, sont une perte pour le moi ; il se contracte parce qu'il est appauvri, amoindri, affaibli ; le moi est d'autant plus fort qu'il est plus riche en expériences, en contacts avec le monde extérieur. Non seulement on donne quelque chose aux êtres que l'on aime, mais l'amour enrichit l'être aimant.

Quand les expériences engendrées par l'amour (ou l'amitié, ou l'affection) viennent à manquer, que le corps astral présente des manques et se contracte, il cherche par cette contraction même à récupérer les forces que le chagrin lui a fait perdre. Appauvri, il se contracte pour s'enrichir à nouveau. Les larmes ne sont pas seulement l'écoulement d'une substance vers l'extérieur, une porte

ouverte, pour ainsi dire, mais un « ersatz », un moyen de remplacement pour le moi appauvri.

Auparavant, le moi s'enrichissait au contact du monde, maintenant, les larmes qu'il produit lui-même, le fortifient et c'est lui qui les fait jaillir. La personnalité a spirituellement éprouvé une perte de soi-conscience, aussi cherche-t-elle à compenser cette perte par la création, la formation intérieure des larmes. Les pleurs sont donc compensation de l'appauvrissement du moi. Quand un moi qui vient d'éprouver une souffrance peut faire jaillir les larmes, quand sa conscience traduit la perception qu'il a de son chagrin par les larmes, ces dernières lui procurent un certain sentiment sous-conscient de bien-être.

Elles sont même parfois manifestation d'un certain plaisir intérieur. Les larmes créent une compensation. L'homme qui se sent misérable dans sa douleur trouve dans les larmes une sorte de consolation-compensation. Il y a des hommes qui ne peuvent pas pleurer. On sait combien il leur est difficile de supporter et surmonter deuils, chagrins et souffrances.

Ainsi le moi qui ne trouve pas dans le monde l'objet de sa quête peut ou bien acquérir une certaine liberté intérieure, ou bien se contracter pour se renforcer. L'entité humaine, le moi, s'exprime par le rire et les larmes. On comprend donc que le moi, signe de l'homme, est d'une certaine manière, à l'origine du véritable rire et des véritables larmes.

Observons l'enfant dès sa naissance, nous remarquons que les premiers jours il ne peut ni rire ni pleurer. Il ne peut rire et pleurer vraiment qu'à partir du 36^{me} ou du 40^{me} jour de sa vie. Pourquoi ? Parce que son moi personnel venant d'incarnations antérieures et qui vit en lui, n'agit pas au cours de sa formation pendant les premiers jours, par la recherche de contacts avec le monde environnant.

L'être humain est ainsi fait qu'il reçoit ce qui est en lui et à lui de deux côtés : d'une part les facultés, dispositions,

etc. lui viennent de ses parents, grands-parents, etc., c'est-à-dire par l'hérédité. Le moi humain, l'individualité, qui va de vie en vie, d'incarnation en incarnation, élabore de l'intérieur les facultés psychiques héréditaires.

À la naissance, les formes, les traits de la physionomie sont flous, incertains, les talents, les dispositions, les qualités particulières se développeront par la suite. Mais on voit le moi actif, productif, qui a apporté des incarnations précédentes les forces nécessaires à l'évolution de la vie actuelle, qui modèle peu à peu le flou des traits, les affirmant, qui modifie aussi ce qui a été transmis par l'hérédité. On assiste à un cheminement parallèle des facultés héréditaires et de celles qui appartiennent plus particulièrement au moi et passent d'incarnation en incarnation.

On trouve dans mon ouvrage « esquisse d'une science ésotérique » {13} toutes les données sur le devenir de l'humanité, expliquées de manière que l'intelligence de l'homme actuel puisse les appréhender.

Donc, chez l'enfant, le moi s'extériorise, mais un certain temps est nécessaire pour qu'il marque son empreinte dans le physique et dans le psychique. C'est pourquoi l'être humain, aux premiers jours de son existence, porte uniquement les signes extérieurs de l'hérédité. Pendant cette période, le moi demeure caché dans les profondeurs et attend jusqu'à ce que le moment vienne où il commence à inscrire sur la physionomie à l'expression incertaine, aux traits indécis, tout ce qu'il apporte de ses vies antérieures et qu'il élabore de jour en jour, d'année en année.

Avant que l'enfant acquière le caractère individuel qui lui correspond, il est impossible au moi d'exprimer son rapport avec le monde ambiant par le rire ou les pleurs. Ceux qui mêlent volontiers des domaines fort différents et ne font pas de distinction réelle entre l'homme et l'animal trouveront évidemment dans le règne animal des analogies

avec le rire et les larmes. Mais si on comprend mieux ces choses, on donnera raison au poète allemand qui dit : l'animal n'arrive pas à pleurer mais tout au plus à hurler ; il n'arrive pas non plus à rire mais tout au plus à grincer.

C'est une profonde vérité, l'animal en effet ne possède pas un moi individuel dont le siège est l'entité humaine, il est soumis à des lois qui bien que semblables à celles du moi humain, agissent sur lui de l'extérieur au cours de sa vie. L'animal ne les élève pas jusqu'à l'individualité. J'ai souvent mentionné cette distinction importante entre l'homme et l'animal. Ce qui nous intéresse dans celui-ci appartient à l'espèce et au caractère. Cherchons à voir si chez l'animal d'aussi grandes différences se présentent – par exemple entre des lionceaux, leurs parents lion et lionne, leurs grands-parents, etc. que celles que nous rencontrons chez l'homme.

Dans l'animal c'est le caractère de l'espèce qui domine, tandis qu'on peut dire de chaque homme qu'il est unique de son espèce ; ce qui chez l'animal est particulier à toute une espèce (espèce lion, espèce cheval…) on doit l'étudier non dans l'espèce « homme » mais bien dans chaque homme séparément. Cela signifie que chaque homme a une biographie dont l'intérêt est aussi grand pour nous que la biographie de toute une espèce animale.

Certes, les gens qui aiment les chiens ou les chats affirment pouvoir écrire la biographie de leur chien ou de leur chat. J'ai aussi connu un professeur qui donnait régulièrement à ses élèves un certain devoir, il consistait à écrire la biographie de leur porte-plume. Il ne s'agit pas d'appliquer la même pensée à des choses différentes, mais de comprendre ce qui dans une chose ou un être est essentiel.

Jusqu'à l'animal, la biographie individuelle n'est pas essentielle ; elle l'est par contre pour l'homme pour lequel ce qui importe c'est l'individualité dont l'évolution se

poursuit d'une vie à l'autre, alors que chez l'animal il n'y a pas évolution au sein de l'espèce, mais différenciation d'une espèce à l'autre. Si on n'accorde pas à la biographie de l'homme l'importance qu'elle mérite, cela ne veut pas dire qu'elle est insignifiante, comparativement à ce que nous appelons les lois scientifiques du monde extérieur, mais qu'on ne reconnaît pas le poids et la valeur des phénomènes qu'elle exprime.

La science spirituelle appelle âme-groupe animale ou Moi-groupe, ce qui se perpétue ainsi d'espèce en espèce ; ce moi-groupe étant considéré comme une entité réelle, chaque animal n'a donc pas un moi individuel mais il participe à un moi-groupe extérieur à lui ; il n'est pas question de nier le moi animal mais de reconnaître ce moi-groupe qui dirige chaque espèce de l'extérieur.

L'homme au contraire est dirigé de l'intérieur par son moi et celui-ci est réellement la base, la cause de son individualité ; c'est lui qui établit avec les êtres de son entourage des rapports personnels. Les rapports que le monde animal établit avec l'extérieur selon les tendances de l'espèce, sont dirigés par le moi-groupe extérieur, et ont un caractère type général.

Ce qu'un animal aime ou déteste, ce qu'il craint, est typique pour toute l'espèce et ne se modifie que dans certains détails, par exemple chez nos animaux domestiques ou chez ceux qui vivent dans la compagnie de l'homme. Mais ce que l'amour ou la haine, la peur ou l'horreur signifient pour l'âme dans ses rapports avec son entourage, ce que sont la sympathie ou l'antipathie, tout cela constitue l'éducation de l'individualité, du moi, qui passe d'incarnation en incarnation.

C'est pourquoi le rapport particulier de l'homme avec le monde ou avec une entité quelconque dont il veut se délivrer (dont l'expression physionomique est le rire), ou bien l'aspect contraire de l'âme qui cherche un rapport

qu’elle n’est plus en mesure de trouver (dont l’expression physionomique se traduit par les larmes) sont deux attitudes psychiques qui n’appartiennent qu’au moi humain. Donc plus l’enfant se détache de l’animalité plus son individualité apparaît et plus son humanité se traduit par le rire et les pleurs.

En observant la vie et sa réalité, il faut essayer de ne pas chercher l’essentiel parmi les faits les plus grossiers, ni dans les similitudes des os et des muscles de l’homme et de la bête, ni dans la ressemblance qui existe jusqu’à un certain point entre leurs organes ; l’essentiel c’est ce qui *distingue* l’homme de la bête, ce qui lui donne une position différente de celle de tous les autres êtres terrestres,… les faits subtils, caractéristiques de la nature humaine. On peut répondre à celui qui trouve que le fait de rire et de pleurer n’est pas une caractéristique suffisante pour établir une réelle distinction entre l’homme et l’animal : pour comprendre l’homme dans toute sa spiritualité il faut appréhender certains faits ; on ne peut vous aider si vous ne désirez pas faire cet effort.

Les sujets de connaissance spirituelle abordés dans cette étude sont susceptibles de clarifier certains acquis scientifiques, mais uniquement si on les replace dans le contexte d’ensemble de la science spirituelle.

Revenons au rire et aux larmes. Ceux-ci ne modifient pas seulement l’expression de la physionomie, un autre changement plus profond intervient dans le processus respiratoire. Lorsque la tristesse ou la peine sont si fortes qu’elles « tirent des larmes », lorsqu’elles compriment le corps astral au point que celui-ci à son tour agit sur le corps physique, le contractant, on remarque que l’inspiration devient de plus en plus courte et l’expiration plus longue.

Dans le rire, le contraire se produit : l’inspiration est lente, l’expiration rapide. Le changement du rythme

respiratoire est la conséquence de la métamorphose psychique qu'entraînent le rire et les pleurs – et ce n'est pas seulement une image mais une profonde vérité : en effet lorsque par le rire le corps astral devient élastique, que le corps physique, dans toute sa subtile conformation se détend, une sorte de vide se produit là où l'air a été pompé rapidement, et ce vide doit être rempli par l'air respiré qui y pénètre en sifflant. Une sorte de libération de la corporéité se produit dans le rire, puis l'air pénètre à nouveau au cours d'une lente inspiration.

Pleurer entraîne le processus inverse : le corps astral et le corps physique comprimés, contractés, se détendent en une longue expiration. Les expériences psychiques, résultant de la présence du moi imprègnent donc le corps physique et s'extériorisent par des modifications physionomiques et respiratoires.

Ces aspects physiologiques éclairent de façon remarquable un fait spirituel dont le symbole a été transmis par les traditions religieuses des origines de l'humanité (les faits spirituels trouvent en règle générale leur meilleure expression sous la forme du symbole). Il suffit de penser à ce chapitre de l'Ancien Testament où il est dit que l'homme est élevé à la dignité humaine par le souffle vivant de Iahvé ou Jéhovah, qui lui insuffle une âme vivante.

C'est le moment où le devenir du Moi est indiqué d'une manière générale. L'Ancien Testament montre que le processus respiratoire est l'expression du Moi de l'homme, la respiration est liée au psychisme intérieur de celui-ci. Le rire et les pleurs étant l'expression du moi, on voit le lien intime qui unit le processus respiratoire avec l'âme et cette connaissance éveille l'humilité avec laquelle il faut considérer les traditions religieuses des origines de l'humanité dans lesquelles reposent de si profondes vérités !

Les traditions (livres sacrés, etc.) comme telles ne sont pas nécessaires à la science spirituelle. Même si toutes disparaissaient au cours d'une catastrophe, celle-ci a le moyen de les retrouver intactes, grâce à l'investigation spirituelle, qui ne s'est d'ailleurs jamais référée directement aux traditions ; en effet, l'investigation permettant de reconstituer toutes les traditions, c'est seulement après cette reconstitution, qu'elle compare le résultat de sa recherche avec ce qui se trouve dans les livres sacrés, établissant alors de façon indubitable une vérité qui bien que découverte indépendamment des traditions, les confirme en dernière analyse.

On se dit alors : ce dont il est question ne peut venir que d'entités qui savent ce que l'investigateur de l'esprit trouvera en elles, et au cours des millénaires l'initié parle à l'initié, le regard de l'esprit au regard de l'esprit ! C'est donc à partir de cette expérience que l'on trouve la juste position vis-à-vis de ces traditions. Lorsqu'on raconte que le Dieu insuffla à l'homme son souffle vivant, lui permettant de pressentir intérieurement son égoïté, nous constatons grâce à des considérations comme celles sur « rire et pleurer » combien les imaginations des livres sacrés sont vraies en ce qui concerne la nature humaine.

J'aimerais évoquer encore un seul détail, afin de ne pas me laisser entraîner trop loin : c'est l'objection qui pourrait prendre cet aspect : toutes ces considérations ont abouti à une fin erronée, il aurait fallu les commencer là où parlent les faits extérieurs. Il faut chercher l'élément spirituel là où il se présente comme activité naturelle pure, par exemple lorsqu'un homme est chatouillé, c'est là qu'on peut trouver l'aspect le plus élémentaire du rire. Comment toutes ces fantasmagories sur l'extension du corps astral, etc. peuvent-elles s'expliquer ici ?

Or, c'est justement le cas le plus précis d'extension du corps astral. En effet, tous les aspects caractéristiques que

j’ai évoqués y sont impliqués bien que de façon désordonnée. Quand on chatouille la plante des pieds d’un individu, on accomplit un acte sur lequel il ne peut diriger son intelligence, sa compréhension ; en général il ne le cherche pas non plus. Il ne peut le faire que si lui-même se chatouille. Mais dans ce cas il ne rit pas, car il connaît l’instigateur de sa sensation. Mais quand un autre le chatouille, quelque chose d’incompréhensible se passe. Le moi s’élève au-dessus de cette incompréhension, essaye de s’en libérer et d’en libérer son corps astral. Or le corps astral se délivrant d’un contact désagréable, se répand à l’extérieur dans un rire sans motif. Le moi, au degré le plus élémentaire, cherche à se protéger de l’attaque qui lui est faite et que son intelligence ne peut analyser.

Tout rire se rapportant soit à une plaisanterie, soit à quelque chose de comique, appartient à ce même degré élémentaire. Le rire éclate lorsque le moi établit un rapport juste avec la plaisanterie. La plaisanterie rassemble des gens ou des faits qui normalement ne sont pas assemblables ; en effet si les rapports des uns aux autres étaient logiques, il n’y aurait plus aucune drôlerie. Sauf si l’on est tombé sur la tête, il est bien évident que la plaisanterie propose une somme d’associations d’idées inhabituelles qui n’exigent aucune participation essentielle de l’intelligence, mais demandent l’observation des choses proposées par l’intermédiaire d’un certain miroir de la vie de l’esprit. À l’instant même où nous nous sentons en possession du jeu, nous nous en libérons, dépassant le contenu d’intelligence de la plaisanterie. Partout où éclate un rire, il y a libération, dépassement d’une situation quelle qu’elle soit. On trouvera aussi facilement l’explication inverse de la contraction du moi et de l’astral dans tous les cas où les larmes apparaissent.

Mais ce rapport avec le monde extérieur peut être justifié ou ne l’être pas. Il peut y avoir une justification au

fait que nous voulons nous libérer par le rire, ou bien aussi, il peut se passer quelque chose que nous ne pouvons pas comprendre. Le rire est alors résultat non pas de la nature du fait, mais de notre incapacité personnelle ou de notre imperfection. Ainsi, lorsqu'un homme peu ou pas évolué rit d'un autre, parce qu'il ne peut le comprendre.

Un être non évolué cherche chez l'autre soit sa propre grossièreté, soit ses préoccupations quotidiennes qu'il croit justifiées, s'il ne les trouve pas il lui semble inutile de déployer sa compréhension, il cherche à se libérer probablement de ce qu'il ne veut pas comprendre. L'habitude est vite prise chez tout un chacun de se libérer de tout par le rire. Certains hommes sont également ainsi faits qu'ils s'esclaffent à tout propos, ils ne veulent rien comprendre, se hissent dans leur corps astral et leurs rires s'enchaînent ainsi continuellement les uns aux autres. Mais l'élément de base est toujours le même, seulement d'un côté il peut apparaître justifié de vouloir ainsi se détacher des choses, d'un autre côté cela peut être injustifié.

Il peut arriver que le mode d'expression soit imparfait, que quelque chose semble être difficilement perceptible à celui dont le comportement est ordinaire. Alors apparaît le sourire par lequel on croit transcender la chose. Le rire n'exprime donc pas nécessairement le sentiment justifié du retrait du moi de l'astral qui le caractérise.

Il peut cependant arriver que quelqu'un compte avec l'extériorisation psychique humaine que sont le rire et les pleurs, un conférencier par exemple attend cette approbation ou son contraire. Il table bien naturellement sur ces réactions psychiques. Cependant il peut se faire que des passages de son exposé soient ou peu intéressants ou encore au-dessus du seuil d'intelligence de certains auditeurs ; le conférencier devra alors s'expliquer mieux, sans pour cela tisser un lien spécial entre l'auditeur et les détails ou les idées en question, il cherchera à aider

l’auditeur à se libérer de ce qui se trouve hors de sa portée et qu’il essaye de lui faire comprendre. Il aura raison à ce moment d’estimer que l’auditeur partagera sa position dégagée vis-à-vis de l’idée en question (rire ou sourire).

Mais il y a des conférenciers qui veulent toujours avoir les rieurs de leur côté, quelques-uns disent : là où je veux vaincre, je ferai travailler les muscles du rire afin d’avoir les rieurs avec moi – et qui a les rieurs de son côté a gagné ! Mais ceci peut aussi être malhonnête. En effet en appelle-t-on au rire, on force l’homme à s’élever au-dessus de quelque chose. On compte aussi souvent sur la vanité des gens – bien qu’ils n’en soient pas conscients lorsqu’on présente la chose de façon qu’ils n’aient pas envie de plonger en elle pour la comprendre, mais soient amenés seulement à en rire, parce qu’elle est placée à un niveau où elle apparaît minimisée quant à sa valeur. Par conséquent on voit que compter sur le rire peut être malhonnête.

On peut aussi « gagner » les auditeurs en excitant le sentiment de bien-être lié aux larmes. Lorsque l’homme est conduit artificiellement à se dire : tu peux maintenant chercher quelque chose que tu ne trouveras pas, il se contracte, se rassemble dans son égoïté et s’en trouve fortifié ; compter sur cette excitation-là, c’est compter sur l’égoïsme de l’homme. On peut mésuser gravement de ces choses car l’émotion et la souffrance, le deuil, l’ironie et le sarcasme accompagnés de rire et de pleurs sont liés à ce qui fortifie ou délivre le moi, donc à l’égoïté humaine, et on peut aussi en appeler à l’égoïsme qui peut également détruire le lien que l’homme a avec son semblable.

Nous avons vu dans les chapitres précédents que le moi ne travaille pas seulement au sein de l’âme de sensation, d’entendement et de conscience, mais que lui-même grâce à ce travail se perfectionne et se renforce. On peut facilement en déduire que le rire et les pleurs peuvent d’une certaine manière être des moyens d’éducation.

Le moi, se détachant quelque peu dans le rire, appelle en lui les forces nécessaires à sa libération, à sa sublimation, à son accordance avec le monde comme personnalité et notamment les forces qui lui permettent d'être une égoïté dans le monde. Les pleurs peuvent l'éduquer également en le faisant se lier à ce à quoi il appartient. Lorsqu'il éprouve un manque, un vide, il enrichit d'une autre façon son égoïté par la contraction de son moi.

Le rire et les pleurs sont vraiment des moyens d'éducation du moi et des forces du moi. Le moi se déploie dans sa liberté ou dans son accordance au monde quand il s'exprime par le rire ou les pleurs. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que certaines créations humaines appartiennent aux grands moyens d'éducation de l'évolution, créations qui travaillent à l'éveil et à l'excitation des forces de l'âme, sources du rire et des pleurs.

La tragédie contracte réellement le corps astral et apporte au moi fermeté et assurance intérieures, tandis que la comédie éloigne l'astral, l'homme s'élevant au-dessus du grotesque ou de l'absurde, de ce qui se délabre ou s'effondre, libérant le moi. Ainsi, la tragédie et la comédie sont des créations artistiques qui dépendent de l'évolution.

En observant la nature et l'entité humaines dans les plus petites choses on voit combien les expériences quotidiennes permettent de comprendre des faits importants. Des détails apparaissent dans l'art par exemple, qui montrent combien la nature humaine oscille comme le pendule entre le rire et les pleurs. C'est uniquement parce qu'il entre en mouvement que le moi continue à se développer. S'il restait au point mort du pendule, il ne grandirait ni n'évoluerait plus, il « mourrait » obligatoirement.

Il est juste et bénéfique pour l'homme et son évolution, que le moi puisse d'une part se libérer par le rire et d'autre part se chercher lui-même quoique dans la peine, par les pleurs. En tous cas lorsqu'on cherche l'équilibre entre deux pôles, il faut bien le trouver et le moi sera vraiment lui-même dans cet équilibre : jamais dans l'excès de joie ou dans l'excès de peine, jamais dans la jubilation ou dans le trouble mortel, mais dans le repos actif qui peut mener vers l'un ou l'autre.

L'homme doit devenir vraiment le guide de sa propre existence et si l'on comprend le sens du rire et des pleurs, on doit les voir comme des manifestations de l'esprit et dire : l'homme devient transparent pour l'observateur qui constate dans le rire l'expression extérieure d'un sentiment intérieur de délivrance, et dans les larmes l'expression extérieure d'un sentiment intérieur de renforcement devant la perte, le manque qu'il y a pour lui dans le monde. Le rire et les pleurs sont donc deux pôles et le monde, grâce à eux, nous révèle ses mystères.

En dernière analyse, qu'est le rire sur la face de l'homme ? C'est la manifestation de l'effort fait pour se délivrer, pour se libérer des choses qui cherchent à l'enchaîner, qui semblent sans valeur, au-dessus desquelles le sourire ou le rire s'élèvent, car il ne devra jamais en devenir l'esclave. Les pleurs sont l'expression spirituelle d'un fait spirituel : sentant déchiré un fil de sa destinée, il le cherche encore dans la peine, il renforce son moi par les larmes, ce qui signifie : j'appartiens au monde, et le monde est mon partage, car je ne peux supporter le fait d'être arraché du monde.

On comprend maintenant que la délivrance de la bassesse et de la méchanceté ait pu s'exprimer par le « sourire de Zarathoustra » et que l'on ait dit que ce sourire faisait jubiler toutes les créatures de la terre et s'enfuir les esprits du mal ! Ce sourire est le symbole

historique cosmique de l’élévation spirituelle d’un moi-libre au-dessus de tout ce dont il refuse la contrainte.

Toutes les créatures ont le droit de se réjouir lorsqu’une entité quelle qu’elle soit, réussit avec le « sourire de Zarathoustra » à se dégager et regarder d’en haut les choses de la terre. Par contre, quand le moi dans un instant tragique décide que l’existence n’est rien, qu’elle est sans valeur, qu’il ne veut plus rien avoir de commun avec le monde, et qu’alors une force surgisse dans son âme, que des mots comme ceux-ci montent jusqu’à sa conscience : « le monde m’appartient et j’appartiens au monde », on conçoit que l’expression de Gœthe est la plus adéquate : « les larmes sourdent ! La terre me reprend ! ».

C’est la démonstration que l’homme n’a pas le droit de se séparer de la terre, qu’il doit ressentir son appartenance au monde, et que celui-ci suscite en lui le processus des larmes, lorsqu’il lui a été arraché. Les profonds mystères du monde justifient ces considérations.

Les larmes sur un visage confirment l’appartenance de l’homme au monde et le rire sa délivrance de toute bassesse.

XI

QU’EST-CE QUE LA MYSTIQUE ?

Il règne dans tous les milieux une grande confusion sur le sujet qui nous occupe maintenant. Il y a peu de temps, un homme possédant une certaine érudition me disait : « On peut en somme compter Gœthe au nombre des mystiques, puisqu’il a admis l’existence de quelque chose d’inaccessible ! » Ce jugement, il faut bien le dire, est exprimé dans de larges cercles. On taxe trop souvent de « mystiques » des choses qui n’ont rien à voir avec « la mystique ! »

Lorsqu’on parle d’un sujet quelconque dont on ne sait pas clairement en quoi il consiste ni ce qu’il cache et qu’on ignore ou pressent vaguement on dit qu’il est : mystique ou mystérieux. Si une certaine paresse de pensée, une nonchalance de l’âme obligent à constater qu’on ne sait vraiment rien sur un tel sujet, on l’interdit alors à tout le monde, et le fait est très fréquent – en disant : c’est un sujet mystique. Bref, on autorise tout au plus les gens à avoir dans ce domaine un pressentiment indécis que l’on baptise trop souvent d’objet même de la mystique.

Assurément le mot : mystique, étudié d’après son origine historique, donne une toute autre idée du contenu que certains esprits éminents y ont découvert, et qu’ils croient avoir possédé. On remarquera que certaines personnalités n’attribuent pas à l’objet de la mystique le défaut du vague et de l’inaccessible ; ils le décrivent au contraire comme objet à conquérir par une clarté supérieure, une certaine

lumière de l’âme qui commence à poindre lorsque s’éteint la clarté conférée à la pensée par toutes les autres sciences. C’est la conviction de ceux qui pensent avoir réellement compris le sens du mot « Mystique ».

La mystique exista déjà dès les temps antiques. Cependant, ce que fut la mystique, au sein des mystères égyptiens, des mystères asiatiques, par exemple, comme des mystères grecs, est très loin de la conception que la pensée actuelle peut s’en faire. Cette conception en est en effet si éloignée, qu’il est difficile dès l’abord, lorsqu’on se réfère aux formes antiques de l’expérience mystique, d’en donner une notion correcte. Le meilleur moyen de se rapprocher de la forme actuelle de la pensée, c’est d’en appeler aux mystiques allemands, chez lesquels le contenu de pensée dans la mystique prend un aspect qui nous est plus familier. Maître Eckhardt (XIII^{e}-XIV^{e} siècles) est le premier de cette lignée qui atteint son point culminant avec Angelus Silesius, l’incomparable. {14}

En explorant cette mystique, nous nous apercevons qu’elle recherche la connaissance véritable des fondements mêmes du monde. Il faut envisager d’une certaine manière la quête de ces mystiques que l’on peut encore bien comprendre aujourd’hui. C’est la quête de la source de l’existence, grâce à une pure expérience psychique intérieure, une connaissance basée avant tout sur la faculté développée dans l’âme de se libérer de toutes les impressions, de toutes les perceptions du monde extérieur, de se retirer pour ainsi dire de la vie sensible et de plonger dans les profondeurs de la vie psychique.

Lorsque ce genre de mystique peut également oublier pour un temps plus ou moins long tout ce que les sens lui communiquent, ce que la raison lui suggère concernant les perceptions sensibles, s’il arrive à détourner son attention du monde extérieur pour vivre complètement dans sa propre âme et y chercher ce qu’elle contient et dont il peut

faire l’expérience, s’il est totalement seul avec son âme, il sent alors qu’il est sur la voie de la connaissance dont il a entrepris la quête.

Il présume à ce moment, grâce à l’expérience intime de ce que l’âme crée, et qu’elle a le pouvoir d’animer en ses profondeurs, apercevoir non seulement ce que l’on appelle couramment l’activité du penser, du sentir et du vouloir, mais surtout entrevoir derrière celle-ci, le monde d’où l’âme est issue : c’est-à-dire l’origine spirituelle divine des choses. Ce genre de mystique considère l’âme comme la forme existentielle la plus valable, la plus précieuse, car il y voit, au sens le plus pur du mot : l’enfant de la spiritualité divine ; il croit donc suivre un chemin sûr lorsque son regard traversant la vie psychique ordinaire le mène au-delà de celle-ci, jusqu’à la source de l’âme. Il pense devoir remonter à cette source ou en d’autres termes : il a la conviction que l’inhabitation de sa propre âme lui permet d’en découvrir l’origine divine, introuvable s’il est encore par trop incorporé aux phénomènes naturels extérieurs et cherche à les comprendre par l’intelligence.

Le mystique affirme que les perceptions sensibles tissent un voile que la connaissance humaine ne peut écarter dans l’immédiat, et qui par conséquent lui cache les origines divines. Par contre, l’expérience vécue dans l’âme tisse un voile infiniment plus léger, plus transparent qui, sur la voie intérieure n’est plus un obstacle à l’aperception de cette origine divine du monde qui doit également être celle des phénomènes extérieurs.

Voilà la mystique, voilà la forme prise par l’expérience de Maître Eckhardt, le chemin de Jean Tauler et de Suse, puis plus tard, de toute la mystique de cette époque jusqu’à Angelus Silesius cité plus haut.

Il faut savoir que les esprits qui empruntèrent ce chemin d’investigation ne croyaient pas seulement trouver ce que l’on est en droit de découvrir lorsqu’on entreprend

l’observation de la vie psychique. Nous avons vu dans les précédents chapitres et sous des aspects très variés, ce que pouvait être cette observation ; nous avons vu que l’investigation de ce que l’on appelle l’être intérieur de l’homme, nous entraîne dans les arrière-plans les plus sombres {15} au niveau desquels l’âme est encore adonnée aux émotions comme : terreur, peur, angoisse, espoir… gamme qui va du plaisir à la peine, de la joie à la souffrance. Nous avons dit que nous pouvions rassembler toutes ces nuances de la vie psychique sous le terme d’âme de sensation ou âme sensible.

Puis nous avons montré qu’on peut distinguer dans ces profondeurs de la vie psychique, une âme de raison (d’entendement) résultant du fait que le Moi, centre de la vie psychique, élabore les impressions reçues de l’extérieur, en laissant agir et s’harmoniser dans le calme et le silence, tout ce que l’âme de sentiment a éprouvé. Ce qui a un rapport avec la « vérité intérieure » germe dans l’âme d’entendement. Le travail et l’activité du moi se poursuivent après ce qu’il a déjà conquis avec les qualités de l’âme d’entendement et élaborent l’âme de conscience, à partir de laquelle la connaissance claire de soi est possible, ainsi qu’un certain savoir sur le monde. Plaçant devant notre regard ces éléments de la vie psychique, nous apercevons la trame de notre vie intérieure immédiate (à condition du moins d’y plonger). Nous voyons s’élaborer le travail du moi dans ces trois éléments.

Les Mystiques qui ont cherché la connaissance à la façon précédemment indiquée, croyaient trouver encore autre chose dans les profondeurs du psychisme. Ce que nous venons d’expliquer était à leur avis comme un deuxième voile à écarter pour atteindre la source de l’existence. Ils croyaient surtout, par la connaissance de l’origine de l’âme, faire l’expérience de ce que l’histoire extérieure appelle : la vie du Christ, la mort du Christ.

Cependant, si cet approfondissement mystique a lieu, même au sens médiéval, il s'agit de savoir que : le mystique se place tout d'abord en face du monde extérieur et des multiples impressions que lui transmettent la vue, l'ouïe et tous ses sens. Il se dit : j'ai devant moi le monde de la lumière, des couleurs, des sons, de la chaleur ; mes sens me le font percevoir. Je vais commencer par élaborer tout ce que les sens me transmettent, en me servant de ma raison. Ce faisant, je reste adonné au monde et ne puis percer le voile, arriver à la source d'où tout découle (sons, couleurs, sensations…). Pourtant mon âme retient les images de toutes ses représentations, ainsi et surtout que les impressions et sentiments que ces représentations lui ont suggérés.

Les impressions du monde extérieur demeurent pour le monde animique des représentations froides, prosaïques, que l'une éveille le plaisir et l'autre la douleur, l'une la sympathie et l'autre l'antipathie. Notre moi montre à nos intérêts, à notre vie intérieure toute entière, un monde dont les impressions nous exaltent ou nous contraignent, nous élèvent ou nous oppressent, si bien que lorsqu'en mystiques, nous nous détournons de ce monde, nous en gardons les représentations et les souvenirs sous forme d'images intérieures ainsi que les sentiments et les sensations remémorés, qui appartiennent à notre objectivité.

Nous nous retrouvons donc en possession – d'après le mystique – de toutes les empreintes du monde. Ainsi, nous vivons d'abord avec ce que le monde engendre en notre âme du matin au soir, sentiments, sensations, images, souvenirs, etc. notre vie intérieure apparaît alors comme une reproduction, un reflet de la vie extérieure. Notre âme demeure-t-elle vide, lorsqu'elle s'efforce d'oublier tout ce qui du monde s'est reflété dans son miroir, qu'elle efface les impressions, perceptions, représentations, souvenirs ?

L’expérience du mystique montre que quelque chose demeure, que les impressions du monde, avec ses images colorées, leurs influences sur l’âme qui tout d’abord sont pour nous la vie, le vivant, ont refoulé, et qui existe cependant dans les tréfonds cachés de l’âme – le mystique sent cela.

Il se dit : lorsque nous nous adonnons à la vie extérieure, elle agit comme un puissant faisceau de lumière qui sur-éclaire les fragiles, les délicates expériences psychiques, les effaçant, de même qu’une grande lumière tombant sur une autre plus faible, semble l’éteindre. C’est pourquoi, lorsque nous faisons disparaître les impressions du monde, nous voyons briller l’étincelle intérieure – comme l’appelle Maître Eckardt – et nous ne faisons pas l’expérience du néant, mais d’une chose qui semblait jadis invisible, imperceptible, noyée qu’elle était au milieu du bruyant tumulte du monde.

Cette expérience peut-elle être comparée – se demande le mystique – avec celle que nous avons du monde extérieur ? Non – elle ne lui est pas comparable, elle s’en distingue même radicalement. Nous voyons les objets dans l’espace, nous ne pénétrons pas en eux, ils ne nous offrent que leur aspect extérieur. Bien que ne percevant que les sons et les couleurs par exemple, nous pouvons dire que quelque chose existe derrière eux que l’on est d’abord obligé de considérer comme caché.

Mais pour ce qui se passe dans l’âme, lorsque nous en avons extirpé les empreintes du monde, il en est tout autrement car nous sommes nous-mêmes dans cette âme, nous sommes cette âme et nous ne pouvons dire d’elle qu’elle ne nous offre que son aspect extérieur. Ce qui nous permet précisément de supposer que quelque chose de caché existe dans les choses et n’a plus de sens pour ce qui concerne la vraie expérience intérieure. Si nous avons le don de nous ouvrir à ce qui commence à briller ainsi dans

l’intimité de l’être, nous découvrons son essence, et voyons qu’elle se distingue de tout ce que nous avons pu connaître dans le monde.

Le monde commence et finit, fleurit et se fane, naît et meurt. Observant ce qui se produit dans l’âme lorsque la « petite étincelle » commence à y briller, nous voyons que les notions de commencement et de fin, de naissance et de mort ne s’y appliquent pas. Quelque chose d’indépendant apparaît auprès de quoi les concepts de naissance et de mort, de floraison, de défloraison, d’extérieur et d’intérieur, etc. n’ont plus de sens. Nous ne percevons pas le superficiel, l’extérieur, des objets manifestés dans l’âme, mais bien l’objet lui-même dans son essence.

Cette expérience intérieure est la garantie de ce qui en nous est impérissable, éternel, de ce qui est de même nature que le concept que nous nous formons de l’esprit dans lequel toute matière trouve son origine. Seul le mystique fait cette expérience et peut dire : je dois tuer en moi, vaincre en moi toutes les expériences faites précédemment ; la vie psychique habituelle doit mourir en moi, la mort doit recouvrir ce domaine ; c’est alors que l’âme véritable surgit ayant vaincu la naissance et la mort.

Le mystique ressent cet éveil du noyau interne de l’âme, après la mort de la vie psychique comme une résurrection, comme une nouvelle vie. Il se le représente d’après les tableaux traditionnels historiques de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Le mystique voit donc se dérouler en lui l’événement christique, de façon psychique, spirituelle, et devenir sa propre expérience mystique.

Suivant les mystiques sur ce chemin, il faut pourtant savoir bien clairement que la discipline indiquée doit obligatoirement conduire à une certaine unité en toute expérience. Il appartient à la nature de notre vie psychique de progresser vers une simplification en partant de la foule d’impulsions sensibles, du flux et du reflux des perceptions

et sentiments existant pour la simple raison que le moi vit dans l'âme, qu'il est le centre de la vie, qu'il travaille sans cesse à créer l'unité dans la vie psychique.

Nous pouvons donc dire que le mystique parcourant les sentiers de l'expérience psychique, réalise que le multiple, le nombre, tend vers l'unité conférée à notre être intérieur par notre moi vivant. C'est pourquoi nous trouvons chez tous les mystiques une conception du monde que l'on pourrait appeler un monisme spirituel, un effort vers l'unité. Comme le mystique sait que l'essence animique possède des facultés radicalement différentes de celles conférées à l'homme qui vit dans le monde extérieur, il éprouve pour ainsi dire en lui-même la similitude existant entre le noyau de son âme et le fondement divin spirituel du monde qu'il représente par conséquent comme une unité.

Ce qui vient d'être expliqué doit être pris comme un simple récit. Il est impossible de rendre les dires d'un mystique d'une autre façon, au sens moderne, que de parler d'une expérience mystique réalisée précisément par l'âme elle-même et qui est la plus absolument originale. On peut alors comparer ce que le mystique dit, et qui nous est étranger, avec des expériences que l'on a faites personnellement. Mais une critique extérieure est impossible car on ne peut que se laisser raconter ce qui a été ressenti, lorsqu'on ne l'a pas vécu soi-même.

Si nous partons du point de vue qui a toujours été le nôtre jusqu'ici nous pouvons nous représenter clairement le chemin parcouru par le mystique. Si nous observons les choses, même historiquement seulement, telles qu'elles se sont passées dans l'humanité, nous apercevons un de ces chemins, – que l'on tienne tel chemin ou tel autre pour juste, celui-ci est en tous cas l'un de ceux que l'esprit a suivis dans sa quête spirituelle. On pourra élaborer une réponse claire à la question : qu'est-ce que la mystique ?

Lorsque l'autre chemin que je vais maintenant indiquer aura été quelque peu éclairé.

Le chemin du mystique le conduit vers l'unité, vers un être divin spirituel, ce chemin est celui de l'intérieur où le moi est l'unité des expériences de l'âme. L'autre chemin sur lequel la quête mystique de l'existence ou des fondements de l'existence, doit trouver sa lumière, est celui que l'esprit humain a toujours cherché : traverser le voile du monde extérieur pour atteindre la source de toute existence. Ce fut principalement la mission de la pensée qui a essayé, au-delà de ce que voient les sens, au-delà de ce que l'intelligence quotidienne ordinaire permet de comprendre, d'appréhender en s'approfondissant toujours davantage ce qui gît sous la surface, ou derrière les choses.

Où conduit en définitive un tel chemin qui est à l'opposé de celui de la mystique ? Si l'on tient compte de toutes les considérations déjà faites, il faut bien admettre, que du nombre et de la multiplicité des phénomènes extérieurs on parvient à la multiplicité des causes de l'existence. C'est pourquoi, à notre époque, des hommes comme Leibnitz et plus tard Herbart, dont la pensée a parcouru ces chemins, ont trouvé qu'il ne peut être question d'expliquer les phénomènes extérieurs par une quelconque unité. Bref, ils en arrivèrent à affirmer le contraire de la mystique : ils trouvèrent la monadologie, parce qu'ils envisagèrent le monde, ou disons le domaine des causes, des origines, comme une multiplicité de monades, d'entités spirituelles.

Ainsi Leibnitz, le grand penseur des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, se dit : si nous considérons le temps et l'espace, nous n'arrivons à rien si nous croyons qu'ils ont surgi de l'unité ; beaucoup d'unités doivent au contraire œuvrer ensemble. Ce qui s'offre à l'œil, à l'oreille et aux sens, se réalise grâce à l'activité d'un monde de monades, à l'activité réciproque de monades qu'il se représente spirituellement.

Une observation plus approfondie de l'évolution de l'esprit montrerait que tous ceux qui cherchèrent l'unité sur le chemin extérieur, tombèrent d'abord dans l'erreur de projeter à l'extérieur comme une ombre, l'unité qui ne peut être ressentie mystiquement que dans l'être intime ; ils crurent que cette unité découverte sur le chemin intérieur, était également accessible par la pensée, qu'elle était la cause du monde extérieur, dans lequel il fallait la trouver.

Mais la pensée saine ne trouve dans le monde extérieur aucune possibilité d'arriver à l'unité ; ce qu'elle trouve dans la multiplicité des phénomènes et l'action commune ainsi que les influences réciproques d'entités qui se complètent, doit obligatoirement se réaliser dans les monades. Ainsi la mystique mène à l'unité, parce que le moi qui est un, travaille au sein de l'entité psychique, qu'il en est le centre. Par contre, le chemin du monde extérieur mène nécessairement à la multiplicité, à la monadologie, à la notion que de nombreuses entités spirituelles doivent œuvrer ensemble pour faire naître en l'homme une image du monde. En effet, dès le départ, observant le monde, par le truchement de nos multiples sens, de nos multiples organes, nous nous en créons une connaissance qui résulte d'une multiplicité d'observations particulières.

Nous en venons ici à un point qu'il faut étudier de plus près car il a une importance et une signification illimitées ; et pourtant, il n'en a pour ainsi dire pas été fait mention au cours de l'histoire de la vie de l'esprit – la mystique conduit à l'unité ; mais le fait qu'elle reconnaisse l'unité de l'essence divine, dépend de la conception intérieure psychique, donc du moi. Le moi imprime son sceau d'unité au mystique qui considère l'esprit divin. La vision du monde extérieur conduit à la multiplicité des monades.

Cependant, seules notre conception et la façon dont le monde se présente à nous conduisent à la multiplicité ; c'est à partir de là qu'Herbart et Leibnitz virent dans la

multiplicité les arrière-plans, les causes du monde ! Ces faits, étudiés plus à fond, montrent qu'unité et multiplicité sont des notions qu'on ne devrait pas appliquer à la recherche des bases, des causes spirituelles divines du monde ; qu'unité et multiplicité ne nous servent de rien pour caractériser ces causes spirituelles-divines, que celles-ci, en leur entité réelle ne peuvent être caractérisées ni par la notion d'unité, ni par celle de multiplicité ou monadologie. Cette entité réelle se situe bien au-delà des notions d'unité et de multiplicité, qui sont fort insuffisantes pour l'appréhension du divin-spirituel.

On peut en déduire une loi qui éclaire ce que l'on a appelé la lutte du monisme et du monadologisme. Ces deux conceptions du monde semblent souvent s'opposer. Mais si ceux qui discutent et se disputent avaient conscience de travailler avec des concepts insuffisants, ils projetteraient alors la lumière juste sur l'objet de leur discussion.

Nous avons donc trouvé en quoi consiste l'essence de la mystique : c'est une expérience intérieure, dont la nature conduit le mystique à une connaissance vraie. Il ne doit cependant pas affirmer qu'il y a vérité, lorsqu'il décrit l'objet de son expérience par l'unité ; cette forme d'unité vient en effet de son propre moi et de lui seul ; il peut cependant dire qu'il éprouve en lui la substantialité spirituelle, qu'il y est lui-même présent.

Passons maintenant de cette idée générale du caractère de la mystique, aux mystiques particuliers ; nous nous heurtons alors à ce que les adversaires de la mystique lui reprochent le plus souvent : l'expérience intérieure prend une forme individuelle particulière à chacun ; les expériences psychiques d'un mystique ne concordent jamais totalement avec celles d'un autre mystique.

Ce fait ne doit pas étonner quand on l'observe avec une pensée claire et objective ; en effet, si deux hommes ont des expériences différentes, il ne s'ensuit pas

nécessairement que leurs expériences soient fausses. Si deux personnes observent un arbre, l'une du côté droit, l'autre du côté gauche, et en font une description, il s'agit du même arbre, mais chacun le décrira différemment, cependant chaque description sera vraie.

Cette image très simple permet de comprendre pourquoi les expériences des mystiques sont distinctes les unes des autres. Chacun d'eux, lorsqu'il entre dans sa propre vie psychique, ne se trouve pas devant une table absolument rase. Même si l'idéal est de détruire, d'effacer les expériences relatives au monde extérieur, d'en détourner le plus complètement possible l'attention, il est pourtant certain qu'un reste de celles-ci demeure dans l'âme et qu'il n'est pas indifférent que tel, qui entre dans la vie mystique, ait auparavant vécu ceci ou cela.

Il faut compter avec l'influence du caractère du peuple dans lequel il est né, des expériences vécues, même s'il les élimine, s'il les extirpe, elles l'ont marqué, elles ont imprimé leur sceau en lui, elles sont à l'origine des notions, des idées, des mots dont il se sert. Différents mystiques peuvent très bien faire la même expérience, mais leurs descriptions en seront différentes à cause des moyens variés dont leurs expériences précédentes les ont dotés.

Seul celui qui peut éliminer complètement de l'expérience à décrire, tout ce qui est personnel, se rend compte que les descriptions si différentes des mystiques se rapportent pourtant toutes à une même réalité (ainsi les photographies d'un arbre, prises sous plusieurs angles différents, se distinguent les unes des autres, et représentent pourtant toutes le même arbre).

Cependant un autre motif peut encore être opposé à l'expérience mystique. Il ne s'agit ici ni de sympathie, ni d'antipathie, mais d'objectivité, c'est pourquoi on ne peut taire le fait que ce motif est justifié. L'expérience mystique devant obligatoirement se passer dans l'intimité de l'âme,

et le mystique y mêlant le résidu des différentes expériences de sa vie pré-mystique, il est en règle générale, extrêmement difficile à quelqu'un d'autre de comprendre ce qu'il veut dire, le contenu de l'expérience étant trop profondément lié à l'âme personnelle.

Dans toute mystique, ce qui est le plus intime, le demeurera jusqu'à un certain degré en tout cas, et restera toujours fort difficile à exprimer ou à partager, même avec quelqu'un qui ferait montre d'une immense compréhension.

Pourquoi ? La raison en est simple : ce qu'éprouvent les différents mystiques pendant leur expérience est une seule et même chose ; de deux mystiques suffisamment évolués – dont l'un aurait la bonne volonté de se faire une conviction et de reconnaître que tous deux décrivent la même chose – il devrait cependant admettre que chacun, avant d'entrer dans la vie mystique, a vécu d'une façon différente. La coloration que la vie pré-mystique donne aux expressions, son empreinte dans l'exposé des faits, demeurent quelque peu incompréhensibles tant qu'on ne s'efforce pas de comprendre le mystique lui-même, de connaître les événements qui ont jalonné sa vie pré-mystique, de se représenter les raisons qui donnent sa tournure à l'exposé de ses expériences.

Ce faisant, l'intérêt se déplace des valeurs générales vers l'intérêt personnel porté au mystique. C'est un fait que l'on observe dans l'évolution historique de la mystique. Il est exclu que la connaissance qu'exposent les mystiques les plus intimistes puisse être transmise à d'autres et acceptée telle quelle. On peut difficilement généraliser dans ce domaine, la connaissance mystique impliquée ne pouvant facilement devenir une connaissance générale et ne pouvant être vulgarisée.

L'intérêt porté à la personnalité, à l'individualité d'un mystique n'en est que plus puissant, et l'observation qui en

résulte est infiniment enrichissante, d'autant que le monde se reflète en cette personnalité comme une image globale.

Ainsi en quelque sorte, ce qui est précieux pour le mystique, parce que le conduisant aux arrière-plans, aux sources de l'existence, a moins d'intérêt pour nous que ce qu'objectivement cette même vision nous dit, nous apprend sur le monde ; de là notre intérêt peut retourner vers l'homme en soi, le subjectif, l'individualité mystique. Par conséquent, l'observateur donne valeur primordiale à ce que le mystique cherche justement à vaincre : le personnel, l'immédiat, sa position face au monde. Nous apprenons bien des choses sur les profondeurs de la nature humaine lorsque nous étudions son histoire, procédant d'un mystique à l'autre. Mais il sera toujours difficile de dire, – et je n'insisterai jamais assez sur ce point –, tel mystique nous annonce telle ou telle chose, qui peut avoir pour nous, selon lui, valeur immédiate.

En cela la mystique s'oppose à la monadologie. Celle-ci observe par la pensée un monde extérieur donné à tous. C'est pourquoi on a le sentiment que dans les systèmes basés sur la monadologie, les erreurs peuvent s'accumuler, mais qu'on peut toujours en discuter, et en faire quelque chose selon le point subjectif d'évolution auquel on est arrivé. En ce sens une erreur de monadologue ne serait donc pensable que par rapport à son degré d'évolution.

La mystique que nous avons caractérisée peut donc être extrêmement féconde, mais il faut en voir très objectivement les limites que nous venons d'indiquer. Mais l'essence de la mystique peut être observée dans une autre lumière, si nous la mesurons à la méthode scientifique forgée dans les profondeurs de la vie spirituelle de notre époque, pour investiguer les causes originelles de l'existence.

En règle générale on comprend mieux une chose dont les finesses et les concepts présentent des difficultés pour

l’entendement lorsqu’on peut la comparer à une autre qui lui est apparentée.

J’ai souvent dit que l’on peut atteindre les mondes spirituels. Il existe en quelque sorte un chemin triple. J’ai indiqué le chemin extérieur (les sens, la science) et le chemin intérieur (la mystique). Celui-ci n’est pas le chemin des anciens mystères, mais bien celui des mystiques du Moyen Âge. En les étudiants, nous avons montré clairement quelles en sont les limites. Mais essayons maintenant de diriger notre attention sur le chemin de la science spirituelle que l’on peut encore appeler : le chemin de l’investigation spirituelle.

Cette connaissance spirituelle, nous le savons, ne propose pas seulement ou bien le chemin extérieur pour la recherche des causes de tout ce qui s’offre aux sens, c’est-à-dire le chemin des monades, ou bien l’intérieur pour l’investigation de la vie psychique personnelle, c’est-à-dire le chemin de l’unité mystique du monde ; sa méthode consiste non point à atteindre une connaissance immédiate, mais à éveiller lentement les facultés de connaissance qui sommeillent encore cachées en l’homme. Celles-ci une fois éveillées le conduisent sur un autre chemin.

Que fait celui qui a choisi l’un des deux chemins indiqués plus haut ? Il demeure tel qu’il est. Il peut chercher à percer le voile des sens et à atteindre les causes de l’existence ; il peut aussi effacer les expériences extérieures et faire ressurgir l’étincelle qui avait été voilée, recouverte par l’éclat du monde au point de ne plus attirer l’attention. Mais la science spirituelle est fondée sur l’axiome que l’homme ne doit pas en rester aux forces de connaissance qu’il possède.

Aussi vrai qu’il a évolué au cours des temps, aussi vrai, s’il emploie la méthode adéquate, peut-il déployer des facultés neuves, des forces de connaissance plus élevées que celles dont il dispose. En résumé on devrait dire que la

connaissance mystique extirpant de l'âme les impressions de la vie extérieure peut certes retrouver et observer comment la petite étincelle brille et grandit ; mais cette observation s'appliquera à ce qui est déjà là, à ce qui existe.

L'investigateur de la science de l'esprit dirait au mystique : nous faisons plus que toi ; nous connaissons déjà la petite étincelle, mais nous ne nous attardons pas à l'observer, nous cherchons à élaborer des méthodes qui fassent de cette étincelle une lumière éclatante. Nous empruntons le chemin extérieur et le chemin intérieur. Au contraire de la mystique médiévale, de la monadologie et de l'enseignement des anciens mystères, l'investigation spirituelle moderne développe les forces intérieures de la connaissance afin de réunir les deux chemins opposés, de créer une voie sur laquelle on peut aussi bien atteindre le but de la mystique que le but de la monadologie.

Comment est-ce possible ?

Cela est possible par la méthode de la science spirituelle la plus actuelle qui consiste en trois degrés successifs de connaissance. Le premier dépasse la connaissance ordinaire, on l'appelle la connaissance imaginative, le deuxième est la connaissance inspirée, le troisième est la connaissance intuitive (au sens réel du mot).

Comment atteint-on le premier degré ? Que se passe-t-il dans l'âme lorsqu'on développe ces forces nouvelles de connaissance ?

À la façon dont cette première étape se présente, on peut comprendre que la science spirituelle dépasse et domine aussi bien la mystique que la monadologie. Un exemple souvent mentionné déjà, mais le meilleur pour appréhender cette notion de connaissance imaginative, est extrait de la méthode de la science spirituelle. C'est un exercice parmi beaucoup d'autres. Représentons-nous le maître qui aide le

disciple à acquérir ces forces supérieures conduisant à l'imagination.

Il lui dirait : vois la plante, elle sort du sol, déploie feuille après feuille jusqu'à ce qu'elle fleurisse. Compare cette plante à l'homme. Celui-ci possède plus que la plante : le monde se reflète dans ses représentations, ses sentiments et ses sensations ; et il possède aussi ce qu'on appelle la conscience. Cette conscience cependant, il a dû la payer en amoncelant en lui sur son chemin d'hominisation, des passions, des instincts, des désirs, qui le rendent sujet à l'erreur, à l'injustice, au mal.

La plante croît selon des lois immuables, elle déploie son être en obéissant à ces lois, elle nous apparaît dans sa verte et chaste vitalité. Il serait fantaisiste de lui attribuer des passions, des désirs ou des instincts susceptibles de la détourner de son chemin. Mais quelle est l'expression de la conscience humaine, du moi humain ? Observons le sang ; il circule dans l'homme comme la verte chlorophylle dans la plante. En circulant dans le corps, le sang est tout aussi bien l'expression des degrés supérieurs de conscience, que d'un abaissement vers les désirs, instincts et passions.

Le maître pourrait maintenant dire au disciple : représente-toi que l'homme continue à évoluer, que grâce à son moi il domine l'erreur, le péché, le haïssable, ainsi que tout ce qui l'attire vers le mal, qu'il purifie ses passions et ses sentiments ; représente-toi l'idéal réel auquel l'homme aspire et dans lequel son sang ne serait plus l'expression d'une passion quelle qu'elle soit, mais seulement de ce qui en lui a acquis la maîtrise sur toutes les tendances mauvaises puis compare son sang rouge à ce que la sève végétale verte est devenue dans la rose rouge.

La rose rouge c'est l'image sensible de la sève végétale dans sa chaste pureté : à son degré imparfait, elle nous indique ce qu'à un niveau supérieur notre sang rouge

purifié pourrait représenter si l'homme vainquait les tendances inférieures de son être.

Ce sont des sentiments et des représentations que le maître peut éveiller dans l'âme du disciple spirituel : si celui-ci n'est ni prosaïque, ni desséché, ni raidi, s'il peut sentir et éprouver tout le mystère contenu dans cette comparaison-image, elle agira sur son être psychique, et le symbole construit comme un concept spirituel vivant deviendra expérience. Ce symbole peut être la rose-croix ; la croix noire traduisant tout ce qui doit être tué dans la nature inférieure ; et les roses, le sang rouge purifié, sublimé, jusqu'à devenir l'expression chaste de la partie la plus élevée de sa propre âme.

La croix noire embrassée de roses rouges devient le condensé symbolique de ce que l'âme éprouve au cours du dialogue entre le maître et le disciple. Après avoir laissé agir sur son âme toutes les représentations, tous les sentiments qui justifient son comportement envers la rose-croix, on peut dire que le disciple a payé le symbole avec le sang de son âme. Il ne doit pas simplement se dire : je place devant moi la rose-croix, mais il doit y voir l'essence d'un contenu intime supérieur, acquis au cours d'un processus où son âme a saigné. Il s'apercevra alors que cette image – ainsi que d'autres du même ordre – produisent certains effets en lui.

Ces effets, ce n'est plus seulement la petite étincelle spirituelle, mais une nouvelle force de connaissance qui le rend capable de considérer le monde tout différemment. Il n'est pas, ce faisant, demeuré tel qu'il était au cours de sa vie, il a développé ses facultés d'âme. S'il recommence toujours et continuellement cette expérience, il parviendra à la connaissance imaginative et saura que quelque chose d'autre existe dans le monde extérieur. C'est un degré nouveau de connaissance, différent de celui qu'il possédait auparavant.

Cherchons maintenant à comprendre ce qui s'est passé. L'homme a-t-il déclaré : je prends le chemin extérieur et je cherche les causes originelles des choses ? – Il ne l'a dit qu'en partie seulement : il est allé dans le monde extérieur, il n'y a pas cherché les causes originelles des choses, ni les molécules, ni les atomes, il n'y a rien pris dans l'état où il l'a trouvé – il en a retenu seulement certains éléments : la croix noire ne pourrait se dresser dans l'âme si le bois n'existait pas dans le monde extérieur ; jamais l'âme ne pourrait édifier en elle l'image d'une rose rouge si celle-ci n'existait pas dans le monde ; donc le contenu du symbole dans l'âme, vient du monde extérieur.

Nous ne pouvons affirmer comme le mystique, que toute perception, toute impression extérieure est abolie, que l'attention a été totalement détournée du monde, mais nous pouvons dire : il a été extrait du monde ce qu'il peut nous donner – la porte n'a pas été fermée ; nous avons pu nous adonner au monde – mais ce que nous en avons recueilli, nous l'avons transformé, car nulle part, dans la réalité du monde on ne peut trouver une rose-croix. Les éléments avec lesquels nous avons édifié la rose-croix existent dans le monde mais la rose-croix elle-même y est introuvable.

Pour quel motif avons-nous rassemblé les roses et le bois, en faisant un emblème ? Pour l'élaboration de notre propre âme. Ce que nous éprouvons lorsque l'âme s'adonne au monde, lorsqu'elle est dans le monde, qu'elle y plonge, nous l'éprouvons de même de façon mystique intérieure, lorsque nous comparons la plante avec l'homme en développement. Nous avons renoncé à interpréter cette expérience psychique à la façon d'un mystique ; nous l'avons offerte à ce que le monde nous propose et avec l'aide de ce que l'âme elle-même est capable de donner, nous avons construit un symbole où coulent ensemble la vie intérieure mystique et la vie extérieure.

On ne devra jamais affirmer que la rose-croix est une réalité, une vérité dans le monde sensible, pas plus que dans le monde intérieur. Personne ne pourrait édifier la croix et les roses dans le monde psychique, sans en avoir reçu l'empreinte, sans en avoir eu la perception dans le monde physique. Mais l'âme a rassemblé dans le symbole, le résultat de ce qu'elle a éprouvé intérieurement et de ce qu'elle a reçu extérieurement.

Il ne conduit par conséquent ni dans le monde extérieur ni dans le monde intérieur ; il agit comme une force dans la méditation et celle-ci suggère une nouvelle vision spirituelle. Nous voyons dans le monde spirituel, alors qu'auparavant nous ne le trouvions ni à l'intérieur ni à l'extérieur, nous pressentons que ce que nous expérimentons maintenant grâce à la connaissance imaginative est identique à ce que nous avons trouvé en notre être intérieur.

Pour progresser vers la connaissance inspirée, il est nécessaire d'éliminer certains éléments du symbole. Il faut réaliser ici un acte comparable au procédé (à la méthode) mystique : l'oubli. Il faut oublier les roses et le bois de la croix. C'est un processus difficile mais on peut y arriver. Tout le contenu du symbole doit s'éloigner de la pensée. Si difficile que cela soit, on doit réussir l'exercice.

Pour faire naître le symbole dans l'âme à partir de la comparaison donnée, nous avons usé d'une activité psychique. Maintenant il s'agit d'observer l'âme elle-même, ce qu'elle a fait, pour faire surgir l'image de l'homme inférieur à vaincre sous l'aspect de la croix noire. Il faut se représenter ses propres expériences intérieures pendant la formation du symbole.

Pour atteindre la connaissance inspirée il faut donc plonger complètement dans les expériences psychiques. La faculté de l'inspiration permet de voir que la petite étincelle s'est transformée en une puissante et flamboyante

force de connaissance. Cette nouvelle faculté fait connaître quelque chose qui s'apparente à l'être intime tout en restant totalement indépendant.

On a en effet épié l'activité psychique personnelle non seulement sous son aspect intérieur, mais aussi dans son rapport avec le monde extérieur. Ainsi dans ce reste mystique existe quelque chose qui est connaissance du monde intérieur et en même temps de ce qui est lié au monde extérieur.

Un travail se présente à ce moment qui est opposé à celui du mystique. Il s'agit de faire quelque chose de comparable à la science ordinaire, il s'agit d'aller dans le monde. C'est ce qu'il y a de plus difficile mais qu'il faut exiger si l'on veut ensuite parvenir à la connaissance intuitive. Il s'agit donc de détourner l'attention de l'activité personnelle, d'oublier ce que l'on a accompli pour faire naître et vivre le symbole de la rose-croix.

Avoir de la patience, poursuivre les exercices correctement, aussi longtemps qu'il le faut, sont les conditions qui permettront d'obtenir un jour un résultat dont on sait avec certitude qu'il est absolument indépendant de toute expérience intérieure personnelle, qu'il n'a aucune coloration subjective et conduit vers quelque chose qui n'a rien à voir avec la personnalité subjective, mais dont l'entité, l'essence objective est comparable à l'essence humaine, au moi humain. La connaissance intuitive nous fait sortir de nous et du monde mais atteindre cependant quelque chose qui est de même essence que notre propre entité. Ainsi nous nous élevons de l'expérience intérieure au spirituel que nous ressentons non plus en nous mais dans le monde.

L'homme qui possède la connaissance imaginative a une activité aussi bien mystique que monadologique qui l'élève au-dessus de la mystique comme de la monadologie. La connaissance inspirée lui fait faire un pas de plus et déjà le

place à un degré plus élevé que le mystique parce que celui-ci demeure tel qu'il est. La connaissance intuitive le fait progresser encore davantage. Il entre alors dans le monde extérieur mais lui-même n'est plus tel qu'il était auparavant.

L'investigation scientifique du monde spirituel qui permet d'atteindre l'imagination, l'inspiration et l'intuition, domine l'aspect quelque peu trouble ou incertain de la monadologie comme de la mystique. Maintenant, nous pouvons répondre à la question : qu'est-ce que la mystique ?

C'est une entreprise de l'âme humaine pour trouver la source spirituelle divine de l'existence par l'approfondissement de la vie intérieure. En somme la connaissance scientifique de l'esprit doit également emprunter le chemin mystique, sachant clairement qu'elle ne doit pas y être trop prompte mais y préparer l'âme longuement afin qu'elle y progresse ainsi que je l'ai indiqué.

La Mystique est donc une entreprise de l'âme qui en ressent le désir, l'impulsion justifiés, quelque chose de formel mais de juste. Il est cependant néfaste que l'âme s'en approche trop tôt, sans avoir essayé de progresser dans la connaissance imaginative.

Lorsqu'on désire approfondir la vie ordinaire par la mystique, on court le danger de ne pas s'être suffisamment libéré, de ne pas avoir acquis assez d'indépendance, et de ne rien livrer d'autre qu'une image du monde teintée de subjectivité individuelle. Mais si l'on a atteint la connaissance imaginative, on a alors déversé son être intérieur dans quelque chose qu'on a extrait du monde extérieur ; on a alors acquis le droit de devenir également un mystique.

Toute mystique devrait être entreprise à un certain degré seulement de l'évolution humaine. Les risques de la

mystique, les dommages qu'elle peut causer apparaissent lorsqu'on veut s'approcher trop tôt des sources de la connaissance mystique.

La mystique juste, correcte, est une étape de la science de l'esprit, d'où l'on aperçoit et comprend le but véritable et l'intention de l'investigation spirituelle. Il n'existe pas de meilleur point de départ pour comprendre les buts et intentions de ce genre d'investigation que l'étude fervente des mystiques. L'investigateur spirituel peut prendre appui sur eux dans sa lutte pour la connaissance, mais il ne faut pas croire que le véritable investigateur renie toute évolution, lorsqu'il pense pouvoir avec raison désigner quelque chose en se servant du mot : mystique ; c'est précisément pourquoi la mystique est justifiée à ses yeux. Toutefois il est nécessaire de s'élever à un certain degré de développement pour que cette méthode ne conduise pas à des expériences subjectives mais à des réalités, à des vérités sur le monde spirituel.

En fin de compte, à la question : qu'est-ce que la mystique ?, une réponse s'impose : c'est une entreprise de l'âme humaine, souvent faite prématurément. C'est pourquoi point n'est besoin d'épiloguer sur les dangers qu'elle comporte pour une âme insuffisamment mûre. Le travail mystique prématuré est une descente dans les profondeurs de l'âme avant que les préparatifs aient été faits, pour que l'être intime s'accorde avec le monde extérieur ; d'où un isolement injustifié, une séparation anormale d'avec le monde, qui peut également être, en somme, le fait d'un égoïsme raffiné.

Bien des mystiques en font l'expérience, lorsqu'ils se détournent du monde extérieur, se bercent de félicité et de raisonnement, de sentiments d'élévation et de libération, qu'ils éprouvent d'ailleurs réellement, au sein d'une atmosphère dorée dont leur âme est inondée, et où elle vogue comme dans un océan de délices. Cet égoïsme peut

cependant être surmonté quand le moi se force à sortir de lui-même et à diriger son activité vers le monde par la formation de symboles.

Une symbolique de la connaissance imaginative conduira à une vérité d'où le caractère égoïste sera exclu. En fin de compte le danger que court le mystique, lorsqu'il entreprend la quête de la connaissance mystique à un degré prématuré d'évolution, est de devenir un solitaire et un égoïste raffiné, de caractère élevé. En ce qui concerne la mystique, ce que disait Angelus Silesius est bien vrai :

« Le voyage céleste s'accomplira en ton esprit si tu t'élèves au-dessus de toi-même et laisses Dieu régner. » Il est vrai que par le développement de ses facultés psychiques, l'homme n'atteint pas au seul monde intérieur, mais bien aussi aux mondes spirituels, causes du monde extérieur. Cependant il doit prendre avec le plus grand sérieux cette élévation au-dessus de lui-même, ce départ, cette sortie, et ne pas en confondre le sens avec celui de la plongée dans le soi. Il s'agit de prendre très au sérieux la première partie de la phrase :

Si tu t'élèves au-dessus de toi-même » ainsi que la deuxième : « et laisses Dieu régner ». En effet on ne laisse pas Dieu régner lorsqu'on se retire d'un aspect quelconque de la manifestation divine, mais lorsqu'on réunit l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire les deux faces des révélations et des manifestations divines spirituelles. Se retirer du monde extérieur ce n'est pas laisser régner Dieu, mais, sacrifier son être intérieur aux révélations qui, venant du monde extérieur, se répandent sur le soi.

En appliquant ces notions selon le sens de la science spirituelle, on comprend vraiment correctement la seconde partie de la phrase d'Angelus Silesius : on permet à la source divine spirituelle du monde extérieur et intérieur, de régner en soi ; on peut alors seulement espérer que la 3^{e} proposition s'accomplisse : être emporté en un voyage

céleste, c’est-à-dire soulevé, transporté dans le royaume de l’esprit qui n’est coloré ni par le monde subjectif ni par le monde objectif, mais a la même origine que tout ce qui rayonne vers nous de l’extérieur depuis le monde infini des étoiles, et l’atmosphère aérienne qui entoure la terre, que tout ce qui verdoie dans le monde végétal, tout ce qui vit dans les fleuves, emplit les mers ; tout ce qui également et dans le même temps vit de divin spirituel en nous lorsque nous pensons et percevons, sentons et voulons au sujet du monde ; ce qui à l’extérieur comme à l’intérieur est spirituel-divin.

On voit par cet exemple combien il est insuffisant d’admettre simplement cette phrase d’Angelus Silesius, mais qu’il est nécessaire de la placer dans la lumière et au degré où elle peut être vue et comprise sous tous ses aspects.

On constatera alors que la Mystique conduit réellement l’homme, s’il est mûr, à contempler les mondes de l’esprit parce qu’elle en possède le germe et qu’elle peut réaliser en lui au sens le plus élevé et le plus vrai, tout ce qui a été cherché et découvert dans cette merveilleuse phrase d’Angelus Silesius : « Si tu t’élèves au-dessus de toi-même et laisses véritablement régner en toi la cause divine spirituelle des mondes, tu accompliras en toi-même le voyage céleste vers les origines divines spirituelles de l’existence. »

XII

NATURE DE LA PRIÈRE

Dans le chapitre : « Qu’est-ce que la mystique ? » j’ai cherché à montrer ce qu’était au Moyen Âge cette immersion particulière dans l’intimité de l’âme, que l’on a pu observer depuis Maître Eckhart jusqu’à Angelus Silesius. Le caractère de la mystique médiévale exige que le mystique essaye de se libérer de toutes les expériences que le monde extérieur lui offre, et cherche à atteindre une autre expérience.

Celle-ci lui montre qu’effaçant de son âme tout ce que lui prodiguent les événements quotidiens se retirant, pour ainsi dire, au cœur de son âme, il y découvre tout un monde. Ce monde existait auparavant déjà, quoique submergé par les impressions du monde extérieur qui, agissant avec puissance dans le psychisme, ne laissaient subsister de ce monde intérieur qu’une très faible lueur. Si faible était cette lueur que la plupart des hommes ne la discernaient même pas. C’est pourquoi le mystique appela ce monde intérieur : « l’étincelle ».

Il savait pourtant que l’étincelle invisible de ses expériences psychiques peut se transformer en une flamme puissante éclairant les origines aussi bien que les arrières-plans de l’existence, flamme qui peut conduire l’homme sur le chemin de sa propre âme à la connaissance de son origine, qu’on appelle également « Connaissance de Dieu ».

J’ai expliqué également que pour les mystiques du Moyen Âge, l’étincelle devait grandir d’elle-même. Par contre j’ai

insisté sur le fait que ce que l'on nomme aujourd'hui « l'investigation de l'esprit » pose comme préalable une évolution basée sur une volonté consciente de développer les forces psychiques, évolution qui progresse vers une connaissance supérieure que j'ai décrite sous ses trois formes successives : imaginative, inspirée, intuitive.

Ainsi cette mystique médiévale apparaît comme le point de départ d'une investigation spirituelle plus haute. Bien que celle-ci cherche tout d'abord l'esprit par le développement intérieur, la manière dont elle détermine ses propres chemins lui permet de dépasser le monde intérieur, d'atteindre les sources et les arrières-plans de toute existence, de tous faits et phénomènes auxquels en définitive nous et notre âme nous appartenons.

La mystique médiévale est donc l'étape préliminaire de la véritable investigation spirituelle. Quelqu'un qui se pencherait sur les profondeurs de l'âme de Maître Eckhart, qui reconnaîtrait la force incommensurable de connaissance spirituelle que le recueillement mystique apporta à Jean Tauler, qui verrait que Valentin Weigel ou Jacob Bœhme acquirent tout leur trésor de sagesse grâce à ce même recueillement mystique (en le dépassant d'ailleurs), qui comprendrait ce qu'il advint à Angelus Silesius, et qu'il lui fut permis non seulement de jeter un regard sur les grandes lois de l'ordonnance du monde, mais encore d'exprimer de façon captivante et chaleureuse la beauté des secrets des mondes qu'il découvrait, celui-là mesurerait quelle force intérieure de l'humaine nature repose dans cette mystique médiévale et quelle aide immense elle est susceptible d'apporter au futur investigateur de l'esprit.

La mystique médiévale constitue par conséquent la merveilleuse école préparant l'investigation spirituelle. Et comment pourrait-il en être autrement ? L'investigateur de l'esprit veut-il autre chose que le développement par ses

forces personnelles de cette étincelle dont il est question ? Il se différencie des mystiques par le fait qu'au lieu de s'adonner comme eux, dans la paix de l'âme, à cette étincelle, afin que d'elle-même elle commence à briller de plus en plus clair et à illuminer son être, il sait qu'il doit élaborer les qualités et les forces que la sagesse du monde a déposées dans sa volonté, afin que l'étincelle grandisse.

Puisque l'attitude mystique est une bonne préparation, et que tout indique qu'elle mène à l'investigation spirituelle, il faut pourtant dire qu'il existe aussi une préparation, une étape préliminaire à cette attitude mystique médiévale et c'est l'activité de l'âme qui doit nous occuper maintenant et que l'on appelle : *La Prière*.

Par conséquent de même que le mystique devient capable « d'immersion mystique » parce que (inconsciemment peut-être) il a déjà travaillé à métamorphoser ses forces psychiques, et atteint une attitude propice, de même celui qui veut atteindre l'attitude mystique peut en trouver le chemin par la pratique de la véritable prière.

L'essence même de la prière fut méconnue pendant les derniers siècles, de multiples façons et par la plupart des courants spirituels. C'est pourquoi aujourd'hui il n'est pas simple de comprendre son vrai sens. Rappelons qu'au cours des siècles derniers, l'évolution spirituelle étant liée à des courants de nature égoïste qui s'emparèrent de larges cercles de fidèles, il n'est pas étonnant de constater que la prière aussi tendait à la satisfaction des désirs et souhaits et même des instincts égoïstes de l'homme.

On peut dire que la façon la plus sûre de se tromper au sujet de la prière, c'est de la confondre avec une forme quelconque d'extase égoïste. Mon propos est d'examiner ce qu'est la prière indépendamment de tout parti pris ou de toute attitude dirigée, mais selon les purs résultats de la science de l'esprit.

Pour étudier et comprendre la prière, disons, provisoirement : tandis que le mystique suppose qu'il trouvera dans son âme une petite étincelle qui continuera à briller et à l'illuminer s'il garde et maintient son attitude mystique, l'homme en prière cherche par l'oraison à faire naître d'abord cette étincelle, cette vie psychique personnelle.

La prière manifeste son activité en incitant l'âme, à découvrir l'étincelle du mystique, si elle existe déjà et, bien que cachée, brille dans l'âme, sinon à l'allumer. Examiner ce qu'est la prière, l'essence de la prière, c'est pénétrer dans les profondeurs de l'âme humaine et comprendre l'un de ses caractères auquel pourrait s'adresser la parole du sage grec Héraclite : « Tu ne trouveras jamais les limites de l'âme, même en en parcourant tous les chemins, tellement vaste est l'empire qu'elle embrasse de ses mystères. »

Si en priant l'homme cherche d'abord à comprendre les mystères de l'âme, on peut cependant affirmer que le plus naïf pressent quelque chose de l'infinitude de la vie de l'âme, lorsqu'il s'adonne de la façon la plus intime aux sentiments que la prière stimule. Cherchons à embrasser l'évolution de l'âme, telle qu'elle vit en nous, telle que, vivante, elle nous aide à progresser.

Il est clair que l'âme ne vient pas seulement du passé et ne progresse pas seulement vers l'avenir, mais qu'à chaque instant de sa vie elle porte en elle quelque chose du passé et d'une certaine manière aussi quelque chose de l'avenir. Dans l'instant que nous appelons le présent se prolongent (et surtout pour la vie psychique) les actions du passé, et les actions qui de l'avenir se dirigent vers nous.

Si l'on jette un regard dans la vie psychique on se rend parfaitement compte que deux courants se rencontrent continuellement dans l'âme : l'un qui prolonge le passé et l'autre qui s'approche venant de l'avenir. Il est possible que

pour ce qui est des autres domaines de la vie on taxe de fantasmagorie ou d'illusion l'affirmation que les événements de l'avenir se hâtent vers le présent.

Il est facile et même trivial de dire : ce qui arrivera n'est pas encore arrivé, nous ne pouvons donc pas dire que ce qui arrivera « demain » s'approche de nous. Tandis que nous pouvons fort bien dire : ce qui est arrivé jadis étend son action jusque dans le présent. La logique de la deuxième assertion est bien simple. Cependant qui peut nier que notre vie d'aujourd'hui est le résultat de celle d'hier ? Qui peut nier que l'événement d'aujourd'hui nous paye de notre zèle, de notre labeur ou nous fait payer notre négligence d'hier ou d'avant-hier ?

Personne ne niera l'intrusion du passé dans notre vie psychique du présent. De même on ne doit, on ne peut pas non plus nier la réalité de l'avenir si l'on veut voir l'entrée dans l'âme des événements futurs, avant qu'ils ne soient là. Ou bien n'existe-t-il pas une certaine appréhension devant quelque chose que nous attendons pour demain, ou une peur de quelque chose qui peut arriver demain ? N'est-ce point là comme un sentiment, une sensation qui nous saisit devant un avenir encore inconnu ?

À chaque moment ou l'âme ressent crainte et angoisse, elle démontre, par la réalité de ses sentiments et sensations qu'elle ne compte pas seulement avec les actions du passé, mais qu'en elle-même elle pressent de façon vivante ce qui du futur se dirige vers elle. Considérons ceci comme simple indication.

En détaillant la vie psychique on découvre d'infinies richesses ; elles contredisent peut-être les abstractions de la raison qui affirment : le futur n'est pas encore arrivé, il ne peut donc pas encore agir. Dans notre âme coulent deux courants : l'un venant du passé et l'autre du futur. Ils forment là – qui peut encore le nier après s'être observé

lui-même – un « tourbillon » tout comme ceux qui se forment au confluent de deux rivières.

Observons plus attentivement ce qui se passe dans l'âme lorsqu'y coule le courant du passé. Notre âme est *devenue* ce qu'elle est sous l'influence des choses vécues dans le passé. Nous sommes aujourd'hui ce que nous avons tiré des expériences de notre passé, nous portons comme le legs de nos actes, de nos sentiments, de nos pensées du passé, dans notre âme actuelle. Nous sommes ce que nous sommes *devenus*.

Mais examinons rétrospectivement, à partir d'aujourd'hui, nos expériences passées et notamment celles à la réussite et à l'exploitation desquelles nous avons participé personnellement. Si nous laissons ainsi vagabonder notre souvenir et si nous faisons un examen de conscience, nous pouvons arriver à formuler un jugement sur nous-mêmes, et nous dire : je suis ainsi maintenant et, tel que je suis, je peux dire « non » à beaucoup de choses que j'ai vécues dans le passé. Je suis capable, maintenant, d'être en désaccord avec bien des actes que j'ai accomplis jadis et même d'en avoir honte.

Si nous mesurons ainsi notre présent à notre passé, le sentiment nous envahit que quelque chose existe en nous d'infiniment plus riche, plus important que tout ce que notre volonté, notre conscience, nos forces individuelles ont fait de nous jusqu'à présent. Si ce quelque chose qui dépasse ce que nous avons fait de nous n'existait pas, nous ne pourrions pas nous blâmer ni nous reconnaître. Nous sommes obligés de convenir que quelque chose vit en nous qui est plus grand que tout ce que nous avons utilisé, employé de nous-mêmes.

Transformant ce jugement en un sentiment, nous nous tournons alors vers *le connu* des actes et expériences que nous pouvons observer ; ils défilent devant nous aussi clairement que la mémoire le permet et nous sommes alors

en mesure de les comparer avec ce qui en nous est plus grand que ce champ d'expériences, en voie d'élaboration et nous pousse à nous dépasser, à nous juger dans le présent. En résumé, nous avons l'intuition de quelque chose en nous qui nous domine, lorsque nous examinons le courant du passé qui se déverse dans l'âme actuelle.

Cette intuition du plus grand en nous est la première étincelle du sentiment divin dans l'âme, sentiment de ce qui est plus grand que tout ce que notre libre arbitre nous propose. Le sentiment divin s'éveille donc, il nous aide à dépasser notre moi étroit et limité et nous montre un « je » spirituel divin. Ainsi parle dans le sentiment, dans l'affectivité, l'observation métamorphosée du passé.

Mais comment parle le courant de l'avenir en pénétrant dans l'âme, quand nous le transformons en sentiment ? Il parle de façon encore plus concrète. Tandis que la vision rétrospective des événements passés fait peut-être surgir dans notre sentiment un jugement de refus, de repentir ou de honte, les sentiments d'angoisse et de peur, d'espoir et de joie sont par contre déjà présents dans l'âme dès le début, annonciateurs de l'avenir.

Et pourtant, les événements futurs n'ont pas encore paru. On ne les pressent même pas. La notion, l'idée peuvent ici se transformer plus facilement en sentiment que dans le premier cas. Et c'est ce que fait l'âme. C'est uniquement parce qu'elle nous procure la certitude que l'avenir est une réalité, que nos sentiments eu égard à cet avenir existent, bien qu'engendrés par un courant inconnu, duquel nous savons qu'il peut agir sur nous de telle ou telle manière, nous accorder telle ou telle chose.

Si nous transformons en un sentiment juste ce qui, du sein ténébreux de l'avenir, vient sûrement vers nous, si nous sentons que cela pénètre et se déverse dans notre âme, et que le monde de nos sentiments s'y oppose, nous comprenons alors que notre âme s'enflamme et

s’enflammera toujours au contact des événements qui nous viennent du futur. Nous voyons là vraiment combien l’âme peut être enrichie, élargie, et que l’avenir lui apportera très certainement un contenu infiniment plus riche et plus grandiose. Nous éprouvons alors le lien qui nous lie au futur et il faut que cette parenté nous concerne. Notre âme grandit de tout le contenu que lui apporte l’avenir.

Observant ainsi l’écoulement dans le présent du passé et de l’avenir, nous nous apercevons que la vie psychique se dépasse en se pressentant elle-même. Nous comprenons aussi que l’âme dans son observation rétrospective remarque l’importance de ce qu’elle portait en elle d’embryonnaire, de non encore né : le fait qu’elle puisse avoir une attitude, un sentiment fondamental de la donnée d’expérience du passé.

Lorsque l’âme éprouve la puissance dans le courant qui vient vers elle du passé (que ce soit dans le jugement ou dans le remords et la honte de soi-même) quelque chose se forme que l’on peut appeler la vénération du divin qui du passé nous contemple. Cette vénération pour le divin, qui depuis le passé nous regarde et dont nous pouvons pressentir qu’il a agi et agit sur nous, même si nous n’en sommes pas encore conscients, engendre l’attitude de la piété.

Il y en a deux : tout d’abord celle qui conduit à l’intimité de Dieu : en effet que pourrait vouloir une âme qui s’adonne silencieusement aux sentiments que lui inspire le passé ? Elle veut que la puissance qu’elle a laissée inutilisée, qu’elle n’a pas pénétrée de son moi, soit présente en elle. Elle se dit : Si cette puissance était en moi, je serais aujourd’hui un autre ; elle n’a pas vécu en moi, elle n’y était pas présente.

Le divin que je pressens n’appartient pas à ma vie intime ; c’est pourquoi je n’ai pas fait de moi quelqu’un que je puisse approuver aujourd’hui. À ce moment, son attitude

sera de se dire : comment recevoir en mon âme tout ce qui a vécu dans mes expériences et dans mes actes, mais qui m'était resté inconnu ? Comment attirer en moi cet inconnu, insaisissable à mon moi ? Lorsque l'âme vit avec cette question, soit qu'elle s'exprime par des sentiments, des paroles ou des idées, nous avons *l'attitude de la prière par rapport au passé*. Nous cherchons alors à nous approcher du divin, dans le recueillement pieux, par *un* chemin.

Quant au chemin que nous avons caractérisé par le courant de l'avenir inconnu qui fait briller le divin en nous, il engendre une autre attitude. Si nous voulons la comparer à la précédente, demandons-nous une fois encore : dans l'expérience du passé qu'est-ce qui engendre la piété ? Le fait d'être restés imparfaits bien que pressentant l'éclat en nous du divin, de n'avoir pas développé toutes les facultés, toutes les forces que le divin nous offre à profusion ; les fautes qui nous rapetissent, devant la grandeur du divin dont la lumière brille en nous ; toutes ces constatations nous conduisent à l'attitude pieuse par rapport au passé.

Qu'est-ce qui, de la même manière, fait de nous des êtres incomplets, défectueux, par rapport au futur, qu'est-ce qui du futur fait obstacle à notre montée vers le spirituel ?

Il suffit de penser que les sentiments dont nous avons parlé dévorent notre vie psychique : l'angoisse et la crainte d'un avenir inconnu. Existe-t-il quelque chose qui insuffle à l'âme la force de la certitude en ce qui concerne l'avenir ? Oui, cela existe. Certes, son action dépend de l'attitude pieuse en question. C'est l'acceptation de ce qui des ténèbres de l'avenir progresse vers l'âme. Cependant ne nous y trompons pas, ne nous méprenons surtout pas, il n'est pas question d'un éloge de ce qu'ici ou là on désigne sous le terme de fatalisme mais d'un aspect très caractéristique de l'acceptation ; il s'agit d'accepter ce que l'avenir nous apporte. Celui qui dans ce contexte ne ressent

qu’angoisse et crainte, arrête son développement, empêche le déploiement libre de ses forces psychiques. Rien ne peut davantage faire obstacle à ce libre déploiement que la peur et l’angoisse de l’inconnu qui de l’avenir se dirige vers l’âme.

L’expérience seule pourra juger ce que l’acceptation de l’avenir apportera à l’homme. En quoi consiste cette attitude d’acceptation envers l’avenir ?

Dans sa forme idéale elle serait l’attitude psychique selon laquelle on pourrait toujours dire : ce qui vient, ce que l’heure prochaine, le prochain matin m’apporteront et qui m’est inconnu, aucune peur, aucune angoisse ne peuvent le changer. Je l’attends dans le calme intérieur le plus parfait, dans le silence de la mer des sentiments.

L’expérience de cette acceptation devant les événements futurs, permet à celui qui, impassible et serein, vit détendu au milieu de sentiments calmes, sans diminuer pour autant ni son énergie, ni son activité, de développer ses forces psychiques de façon très intense et très libre. Les empêchements, les obstacles se détachent de l’âme les uns après les autres, lorsque cette attitude d’acceptation a été acquise. Ni des paroles de puissance, ni un libre arbitre émergé du néant n’engendrent ce sentiment de soumission totale, il est au contraire le résultat de l’autre attitude pieuse, de celle qui regarde vers l’avenir, vers le cours empli de sagesse des événements.

Accepter ce qu’on appelle la sagesse divine dans les événements, ranimer continuellement dans les pensées, les sentiments, les impulsions de la vie psychique, le fait que ce qui doit venir viendra et que de toute manière, une action bonne en résultera, vivre cette attitude de l’âme, en paroles, en sentiments, en idées, voilà *la deuxième forme de la prière, l’attitude de l’acceptation recueillie.* De ces deux attitudes de l’âme résultent les impulsions qui conduisent à la prière. L’âme en possède les tendances, et

en somme toute âme qui s'élève ne serait-ce qu'un peu au-dessus du quotidien immédiat, peut atteindre ce stade.

L'attitude pieuse c'est l'élévation de l'âme qui du présent se déroulant dans le temps, se hausse jusqu'au concept d'éternité qui embrasse le passé, le présent et l'avenir. Ce regard, cette vie extrapolés par rapport au moment présent sont si nécessaires que Gœthe fait dire à Faust s'adressant à Méphistophélès : « Si je disais à l'instant présent : demeure, tu es si beau », c'est-à-dire : si je pouvais de toute une vie payer l'instant présent, « tu pourrais alors m'enchaîner, alors j'accepterais d'aller à l'abîme ».

On pourrait dire que Faust observe là une attitude pieuse, afin de se libérer des chaînes de son compagnon, de Méphistophélès. D'un côté l'attitude pieuse nous mène à l'observation de notre moi étroitement limité qui depuis le passé et jusque dans le présent a élaboré notre psychisme ; il est clair alors, qu'il existe infiniment plus de possibilités en nous que celles que nous avons utilisées. De l'autre côté, l'observation de l'avenir montre que des ténèbres de l'inconnu peuvent se déverser à profusion dans le moi, beaucoup plus que ce que celui-ci a déjà embrassé jusqu'à présent. Les deux attitudes pieuses correspondent à ces expériences.

Si nous considérons la prière comme l'expression de l'une de ces attitudes, nous y trouvons la force qui nous fait nous dépasser nous-mêmes. La prière est le reflet, la lueur en nous de la force qui veut s'élever au-dessus de ce que notre moi est dans le moment. Si le moi est saisi par cet appel, une force vit alors en lui qui est force d'évolution. Lorsque le passé nous apprend que nous avons en nous plus de richesses que nous n'en avons exploitées, notre prière est un cri qui monte vers le divin : qu'il vienne, qu'il nous emplisse de sa présence. Si cette connaissance devient sentiment et sensation profondes, la prière est

alors principe d’évolution continue. Nous pouvons la compter parmi les forces évolutives de notre propre moi.

Pour ce qui est de l’attitude pieuse envers l’avenir, nous avons vu que si notre âme est dans l’angoisse et la crainte, l’acceptation qui vient de la prière nous manque. Cette acceptation des événements du destin que l’avenir nous réserve et dont nous disions : la sagesse du monde les suspend sur nos têtes.

L’attitude soumise agit autrement que les attitudes craintives ou angoissées ; celles-ci empêchent notre développement, elles repoussent ce que le futur nous envoie ; tandis que dans le premier cas nous nous approchons du futur avec un sentiment fécond, l’espoir et le destin peuvent pénétrer dans notre acceptation pieuse.

Ainsi cette soumission qui apparemment nous rapetisse est une force puissante, elle nous porte à la rencontre de l’avenir et permet à celui-ci d’enrichir notre âme et de nous pousser vers une nouvelle étape d’évolution. La prière est donc une force active, un principe dont l’action est concomitante à la présence, et détermine la croissance et le développement du moi.

Point n’est besoin d’en attendre d’extraordinaires résultats extérieurs ; il est clair que par la prière quelque chose a été déposé dans l’âme ; c’est une force lumineuse et chaleureuse. Lumineuse, car elle libère l’âme de ce qui vient de l’avenir, la détermine à accepter ce que les ténèbres du futur portent en devenir ; chaleureuse, parce que bien qu’ayant négligé de déployer jadis le divin dans l’âme, les sentiments s’en sont profondément imprégnés au point qu’il peut y agir maintenant. L’attitude pieuse engendrée en l’homme par le sentiment du passé baigne l’âme de la chaleur intérieure, dont parlent tous ceux qui ont pu éprouver la vérité de la prière. L’attitude d’acceptation engendrée par le sentiment de l’avenir monde l’âme de lumière active.

Après ces considérations, nous ne nous étonnerons pas que les grands mystiques aient trouvé dans la prière la meilleure préparation à ce qu'ils cherchaient. Par la prière ils dirigeaient leur âme pour ainsi dire jusqu'à un certain point ; là ils discernaient « l'étincelle » et pouvaient la laisser briller. Cette profonde intériorité, cette merveilleuse intimité de l'âme par la prière étaient obtenues grâce à l'attitude correspondant à l'observation du passé.

La vie dans le monde et les expériences que celui-ci apporte, et qui rendent l'homme étranger à lui-même, sont de même nature que celles qui, dans le passé, furent repoussées par le moi conscient. Adonnés aux impressions extérieures, nous étions entièrement saisis par la multiplicité de la vie extérieure qui nous disperse et ne nous permet ni de nous rassembler, ni de nous concentrer.

Mais la puissante force divine n'a pas permis que le monde continue à nous accaparer et à nous disperser. Si nous nous plongeons maintenant dans l'attitude du recueillement (l'intimité divine) nous ne nous sentons plus attirés par les activités éparpillantes du monde extérieur. On peut dire que l'état qui résulte de ce recueillement est une béatitude chaleureuse, merveilleuse, intraduisible du moi qui est en lui-même tout empli d'une réelle et intime chaleur divine.

De même que la chaleur est dans le Cosmos le corps physique des entités supérieures et par ce fait forme, façonne des êtres à partir d'entités dont la chaleur est la même que celle de l'entourage, de même que cette chaleur physique intériorise matériellement l'être qui la possède, ainsi la chaleur d'âme engendrée par la prière fait d'un être qui se perdait dans le monde extérieur une individualité qui se ramasse, se concentre en soi-même. Dans la prière, nous nous réchauffons au sentiment de Dieu, nous ne nous réchauffons pas seulement, nous nous *trouvons* au sein de notre recueillement.

Lorsque par ailleurs nous retournons vers le monde, les événements qui s'y passent nous paraissent toujours mêlés à ce que j'ai appelé « le cœur ténébreux de l'avenir ». L'observation montre bien que tout ce que le monde nous offre est imprégné d'avenir. Si la peur et la crainte de ce qui vient, nous étreignent, nous éprouvons alors un sentiment de contrainte. Le monde est devant nous comme un voile épais.

Mais si nous développons l'acceptation, l'attitude pieuse et recueillie envers ce que nous envoie le « cœur ténébreux de l'avenir », nous nous apercevons alors que nous pouvons approcher tous les êtres qui nous entourent, avec des sentiments rayonnants de certitude sereine et d'espérance. Nous pouvons dire à tous les êtres : la sagesse du monde nous illumine. Tandis qu'autrement les ténèbres nous glacent, nous paralysent et pénètrent notre sentiment, nous voyons maintenant que l'acceptation engendre quelque chose de nouveau. Tout ce que notre âme a désiré le plus ardemment nous illumine et se révèle comme le soutien du monde, plein de sagesse. L'attitude recueillie et soumise de la prière suscite en nous, depuis le cosmos extérieur, l'espoir de l'illumination.

De même que les ténèbres nous enferment dans notre propre prison, et nous montrent même physiquement ce qu'est l'isolement et la limitation, lorsque, dans la nuit, nous nous tenons dans le noir qui nous entoure de toutes parts ; nous nous sentons transportés au contraire quand vient le matin et que la lumière grandit, sans toutefois nous perdre, mais avec le désir d'offrir au monde la volonté la meilleure, les souhaits les plus ardents de notre âme, ainsi l'abandon au monde qui nous rend étranger à nous-même a été vaincu par la chaleur de la prière qui nous ramène en nous. Si nous développons cette chaleur intime de la prière jusqu'au sentiment d'acceptation, dans lequel elle doit

baigner, la chaleur de celle-ci se métamorphose alors en lumière.

À cet instant, nous retournons vers le monde dans un état nouveau sachant qu'en nous unissant désormais à lui, en dirigeant nos regards sur tout ce qu'il nous offre, nous ne nous dispersons plus, nous ne nous sentons plus étrangers à nous-mêmes, mais le meilleur de notre âme se déverse en lui et s'unit à la lumière qui venant de lui brille pour nous.

Ces deux courants de prière sont plus faciles à exprimer en images qu'en idées. Ainsi par exemple l'histoire de Jacob dans l'Ancien Testament, la lutte sauvage de Jacob avec l'ange pendant toute la nuit. Ce combat ressemble à celui de l'âme adonnée au monde, éparpillée dans le monde, et qui d'abord s'y perd, le monde ne la laissant pas revenir en elle-même.

Mais quand s'éveille le désir de se retrouver, commence le combat du Moi supérieur avec le Moi inférieur ; alors les sentiments sont comme des vagues qui déferlent et se retirent ; mais alors aussi l'attitude pieuse remodèle l'âme et l'instant vient enfin où le récit nous dit que Jacob, ayant retrouvé l'équilibre, après le combat nocturne de son âme, redevient clair et harmonieux quand l'aurore se lève. En fait c'est ainsi qu'agit la vraie prière dans l'âme humaine.

La prière, observée de ce point de vue, est dépouillée de toute superstition. C'est elle qui développe la meilleure partie de notre âme et lui apporte sa force. Elle est l'étape préparant à la mystique comme la mystique est l'étape préparant à ce que nous appelons l'investigation de l'esprit. Nous comprendrons maintenant, d'après le caractère de la prière, ce que j'ai souvent mentionné, à savoir que nous accumulons erreur sur erreur en pensant trouver mystiquement Dieu en nous-mêmes et seulement en nous.

Cette faute fut courante chez les mystiques et même chez les chrétiens évolués du Moyen Âge. Pourquoi cette

erreur ? Parce que c'est précisément à cette époque que l'attitude pieuse se trouva submergée par les vagues de l'égoïsme. C'est l'égoïsme qui fait dire à l'âme : je veux devenir de plus en plus parfaite, ne penser à rien d'autre qu'à la perfection. Nous avons un écho de cette nostalgie égoïste de la perfection dans le courant théosophique erroné, falsifié où on affirme que l'homme, détaché de tout ce qui constitue le monde extérieur, peut trouver Dieu dans sa propre âme.

Nous avons vu qu'il existe deux courants de prière : l'un conduit à la *chaleur intime du recueillement*, l'autre par le chemin de l'acceptation *nous ramène dans le monde à l'illumination et à la vraie connaissance*. La connaissance élaborée par les moyens ordinaires de la raison, est stérile comparée à cette autre connaissance.

Celui qui connaît la prière, connaît ce retour de l'âme sur elle-même, par lequel elle se délivre de la multiplicité du monde qui la déchire et la disperse, et ressent ce moment de concentration, de rassemblement de tout l'être pendant lequel elle vit cet état de « l'être-totalement-fondé-en-lui-même », « chez-lui, en lui », se souvenant de ce qui transcende le moment et vient à l'âme du passé et de l'avenir.

Celui qui connaît cet état où le silence se fait, où les pensées et les sentiments les plus beaux demeurent seuls dans l'âme, puis disparaissent peut-être, pour laisser place à une nuance fondamentale de sentiment qui tend vers deux directions : vers le Dieu du passé et vers le Dieu de l'avenir et est capable de vivre dans cet état, sait aussi que de grands moments existent où son âme se dit : j'ai fait abstraction de toute l'intelligence que m'apporte la pensée consciente, abstraction des expériences que m'apportent les sentiments, abstraction des idéaux que ma volonté me permet d'atteindre, volonté vers laquelle tend toute mon éducation, j'ai balayé tout cela de mon âme.

Je me suis adonné aux pensées et aux sentiments les plus élevés, puis les ai également éloignés de moi ; je n'ai laissé vivre en moi que ces deux sentiments fondamentaux. Celui-là dis-je sait maintenant ceci : de même que les merveilles de la nature se révèlent lorsqu'un œil pur l'observe, de même de nouveaux sentiments brillent dans l'âme qui jusqu'à présent n'avaient jamais été perçus. Des impulsions volontaires, des idéaux naissent et sont totalement étrangers, inconnus à l'âme qui vit des instants d'une extraordinaire fécondité.

La prière peut donc au meilleur sens du mot nous communiquer une sagesse, de laquelle d'ailleurs nous ne sommes pas dignes au moment même où nous la percevons ; elle peut aussi nous permettre des sentiments et des sensations qui ne nous avaient pas encore été inculqués.

Si la prière continue notre éducation, elle peut aussi renforcer notre volonté à un point auquel sans elle nous ne serions pas parvenus. Pour obtenir cette attitude il faut déployer dans l'âme les pensées les plus nobles, les sentiments et les impulsions les plus sublimes dont l'homme soit capable ; et pour ce faire on ne peut que désigner les prières prononcées depuis les origines et dans les moments les plus solennels de l'humanité.

Dans le petit ouvrage « Notre Père » on trouvera l'explication du contenu de cette prière. Toute la sagesse du monde est condensée dans les « sept requêtes ». Mais si vous pensez : ce petit livre sur le « Notre Père » dit qu'on ne peut comprendre les « sept suppliques » de cette prière que si l'on connaît les origines profondes de l'univers, or l'homme simple qui dit son « Notre Père » ne peut tout de même pas approfondir une telle sagesse.

Cela n'est pas nécessaire. Mais pour que le « Notre Père » ait pu être dit pour la première fois, il fut nécessaire que toute la sagesse du monde scellât dans les mots ce que

l’on peut appeler « les plus profonds mystères des mondes et de l’humanité ». C’est parce qu’ils sont contenus dans le « Notre Père » qu’ils agissent au travers des paroles, même si l’on est fort loin d’en comprendre le sens. Tout le secret de la vraie prière consiste en effet à ce qu’elle soit puisée à la source de la sagesse cosmique. Nous la comprendrons mieux en parvenant au degré supérieur, auquel prière et mystique préparent. La prière prépare à la mystique, la mystique à la méditation et à la concentration, et à partir de là sont indiqués les travaux de l’investigation spirituelle.

Dire : on devrait comprendre le sens de la prière, si celle-ci doit exercer une action est un mauvais prétexte. Qui comprend la sagesse d’une fleur, alors qu’il a de la joie à la regarder ? La sagesse fut nécessaire pour que la fleur existât, mais que sa vue nous réjouisse ne nécessite aucune sagesse. La sagesse cosmique fut nécessaire pour que la prière existât, mais la sagesse est aussi peu nécessaire à la naissance dans l’âme de la chaleur et de la lumière suscitées par la prière, qu’elle est inutile à l’éveil de la joie à la vue de la fleur.

Par contre une prière sans un contenu de sagesse cosmique ne possède aucune force active. C’est à la manière dont elle agit que nous mesurons la profondeur de la prière. Si l’âme doit réellement évoluer sous l’influence de la prière vivant en elle, on peut toujours indiquer ce que tout homme, quel que soit son degré d’évolution et d’éducation, peut recevoir d’une vraie prière. Le plus simple qui peut-être ne connaît rien de plus que les paroles de la prière, peut laisser celle-ci agir sur lui.

Elle engendrera des forces qui le conduiront de plus en plus haut. Mais on n’en a jamais terminé avec une prière quelle que soit la hauteur atteinte, car elle peut toujours hausser l’homme à un degré supérieur. Le « Notre Père » est une prière qui ne doit pas seulement être dite ; elle peut engendrer une attitude et être objet de méditation et

de concentration. On pourrait en dire autant de maintes autres prières. Toutefois, depuis le Moyen Âge, l'égoïsme s'est mêlé à la prière et l'a rendue impure. Si par la prière on veut seulement se retirer en soi-même pour se perfectionner – ainsi que beaucoup de chrétiens le firent au Moyen Âge et même aujourd'hui encore – si l'illumination ne suscite pas un retour vers le monde, la prière représente alors un obstacle pour l'homme.

Elle l'éloigne du monde, le sépare de celui-ci. Ce fut le cas de beaucoup de ceux qui l'utilisèrent pour devenir de faux ascètes et de faux ermites. Ils ne voulurent pas seulement devenir parfaits dans le sens de la rose qui se pare pour embellir le jardin, mais ils cherchèrent la perfection *malgré* leur propre être pour éprouver une béatitude personnelle. Qui cherche Dieu dans son âme, et ne veut pas ensuite s'en retourner dans le monde avec les forces qui lui ont été octroyées, comprendra bientôt qu'un tel état appelle en retour une sorte de vengeance.

Dans bien des écrits, dont les auteurs ne connurent qu'une seule forme d'attitude pieuse, celle qui mène à la chaleur intérieure (même dans les récits de Michaël de Molinos), on trouve des descriptions très étranges. Passions, instincts, tentations, attaques, concupiscence, appétits sauvages, voilà dans quoi l'âme est plongée lorsqu'abîmée dans sa prière, totalement abandonnée à ce qu'elle tient pour son Dieu, elle cherche la perfection.

Ce n'est pas autre chose que l'expérience de l'état de celui qui cherche Dieu de façon unilatérale, ne veut s'approcher du monde spirituel que par un seul côté, ne veut employer sa piété que pour éprouver la chaleur intérieure, et non l'autre aspect, celui de la lumière, de l'illumination. L'autre côté se venge. Si je contemple le passé avec un sentiment de honte et de reproche et me dis : il existe en moi une puissance dont mes expériences passées, n'ont pas été imprégnées, mais je veux aujourd'hui

m’en emplir afin de devenir meilleur, alors commence l’attitude qui d’une certaine manière commande la perfection.

Mais tout l’imparfait qui demeure dans l’âme se transforme en une force d’opposition, se dresse et surgit avec une puissance d’autant plus sauvage qu’on a cherché à l’écraser et apparaît sous la forme des tentations et des passions.

À l’instant où l’âme s’étant trouvée dans l’intimité chaleureuse divine, cherche à nouveau Dieu dans toutes les œuvres où il se manifeste, à l’instant où l’âme s’efforce à l’illumination, où elle se dépasse, où elle sort d’elle-même, s’éloigne de son moi petit et égoïste, on observe une guérison, un affaiblissement de la violence des passions, une accalmie des orages. C’est pourquoi il est si grave, si mauvais que l’égoïsme se mêle à la mystique ou à la méditation. Vouloir trouver Dieu et le retenir en soi, est preuve qu’un égoïsme malsain a été préservé jusque dans les couches les plus élevées de l’âme ; la vengeance éclate alors. L’homme ne peut être sauvé que si après avoir trouvé Dieu en lui, il déverse avec abnégation, dans le monde, par ses pensées, ses sentiments, ses volitions et ses actions, toutes les forces qu’il a reçues.

Un avertissement est nécessaire. On entend souvent dire aujourd’hui, et principalement dans le domaine d’une Théosophie mal comprise : tu ne peux trouver Dieu dans le monde extérieur ; Dieu vit en toi ; rentre en toi-même, tu y trouveras Dieu. J’ai même entendu une fois quelqu’un dire qu’il aimait flatter ses auditeurs en les rendant attentifs au Dieu dans leur propre âme : « vous n’avez aucun besoin d’apprendre quoi que ce soit sur les grands mystères de l’univers, disait-il, vous n’avez qu’à regarder en vous, vous y trouverez Dieu… »

Il convient pour trouver la vérité, de retenir ceci : un penseur médiéval a trouvé le mot juste pour caractériser

cette attitude qui est bonne, à condition d'être maintenue dans certaines limites. Expliquons-nous clairement. Les choses fausses ne sont pas les plus nuisibles à l'âme, car l'erreur est vite reconnue. Le pire c'est ce qui est vrai sous une certaine lumière et qui détourné, employé pour forger de fausses hypothèses ou postulats, devient alors expression de l'erreur. Il est vrai d'une certaine manière que l'on doit chercher Dieu en soi, et parce que c'est vrai, le postulat agit d'autant plus, lorsqu'il n'est pas retenu dans certaines limites dans lesquelles il doit rester.

Un autre penseur médiéval a dit : Qui accepterait de chercher partout dans le monde un instrument dont il saurait parfaitement qu'il est dans sa maison ? Il serait insensé s'il le faisait. Mais celui-là est tout aussi sot qui cherche partout dans le monde *l'instrument* de connaissance de Dieu, alors qu'il le possède chez lui, dans sa propre âme. Remarquons bien qu'il est parlé de l'instrument et non pas du Dieu même que l'on cherche dans l'âme. L'instrument est le moyen de recherche du Dieu.

Cet instrument n'existe nulle part dans le monde. Il faut le chercher dans l'âme, par la vraie prière, par la vraie mystique, par la méditation et la concentration, à différents degrés et *avec* cet instrument se présenter devant les royaumes du monde. On trouvera Dieu partout ; il se révèle, quand on possède l'instrument pour le trouver, dans tous les règnes du monde et à tous les degrés d'existence. Nous devons donc chercher *en nous l'instrument*, alors nous trouverons Dieu *partout*.

Des considérations comme celles-ci sur « l'essence de la prière » ne sont guère prisées aujourd'hui. On dit : Mais qu'est-ce que la prière pourrait changer dans le monde, si nous demandions ceci ou cela ? Le monde suit son cours d'après des lois nécessaires que nous ne pouvons changer. Qui veut reconnaître une force doit la chercher là où elle

est. Nous avons cherché la force de la prière dans l'âme humaine et nous avons trouvé qu'elle fait progresser cette âme.

Celui qui sait que *l'esprit* agit dans le monde (non pas l'esprit fantaisiste, abstrait, mais l'esprit concret), que l'âme humaine appartient au royaume de l'esprit, sait aussi que ce ne sont pas seulement les forces matérielles qui déclenchent dans le monde l'activité de lois nécessaires, mais que toutes les entités spirituelles agissent dans le monde bien que leurs actes et leurs forces ne soient point visibles à l'œil sensible ni discernables par la science extérieure matérielle.

Renforçons la vie spirituelle par la prière et attendons les résultats. Ils se manifesteront. Seul celui qui a reconnu lui-même la force de la prière comme une réalité, pourra en chercher les résultats dans le monde extérieur. Après avoir reconnu cette notion, on peut faire l'expérience suivante : quelqu'un qui pendant dix années de sa vie aurait négligé la prière, pourrait examiner rétrospectivement ces dix années *sans prière* et, poursuivant sa rétrospective, examinerait aussi une autre tranche de vie de dix années encore plus éloignées pendant lesquelles il a *pratiqué la prière*.

Il essayerait alors de comparer ces deux tranches de vie. Il remarquerait combien le cours de sa vie a changé sous l'influence de la force qui s'est déversée dans l'âme grâce à la prière. Les forces se manifestent par leurs actions. Il est facile de nier ces forces, si l'on ne considère pas leur action. Quel droit aurait-on de nier la force de la prière sans avoir cherché à la rendre active en soi ? Ou bien croit-on connaître la force de la lumière sans l'avoir étudiée ou s'en être approché ? Une force qui doit agir dans l'âme et grâce à l'âme ne se reconnaît que lorsqu'on l'emploie.

Notre époque n'est guère accessible – même si on la considère sans aucun préjugé – à l'intelligence des autres

actions de la prière. En effet l'intellect de notre temps ne possède pas les éléments nécessaires pour appréhender le fait de la prière en commun, c'est-à-dire de l'ensemble de forces qui fusent d'une communauté en prière et possèdent une puissance spirituelle plus grande, donc une plus grande force de vérité. C'est pourquoi nous nous contentons de ce qui a été exposé au sujet de l'essence intérieure de la prière. Cela suffit aussi.

Quelles sont les objections qui se dressent aujourd'hui contre la prière ? Il en est de toutes sortes. On compare, par exemple, un homme actuel en pleine activité, dont toute la force est employée à être utile à tout instant à ses semblables, à un autre qui se retire dans le silence intérieur et élabore dans la prière les forces de son âme ; on dira de celui-ci qu'il est désœuvré, par rapport à l'homme actif. Mais il existe un autre point de vue : celui de la science spirituelle, et il n'est pas sans fondement : par exemple on peut dire de ceux qui écrivent des articles pour les journaux qu'ils serviraient mieux leur prochain par la prière ou par le perfectionnement de leur âme, si grotesque que cela puisse paraître. Il serait plus judicieux pour eux de prier que d'écrire. On pourrait en dire autant de bien des occupations modernes.

Pour comprendre la vie humaine il faut aussi comprendre la force vive de la prière ; en observant certains domaines de la vie supérieure de l'esprit cette force particulière se dévoile à nos yeux. Si la prière n'est pas de nature égoïste, qu'elle répond à tout ce qui vient d'être exposé, qui peut nier qu'elle soit partie intégrante de l'art ? (ou l'un des éléments de l'art). Certes, l'art a d'autres développements, par exemple le comique, l'humoristique, qui dépassent le simple fait observé.

Cependant l'ode, l'hymne présentent un côté que l'on peut comparer à la prière. La peinture même a parfois quelque chose qui fait penser à « une prière peinte ». Qui

niera que dans la cathédrale gigantesque intervienne comme une prière cristallisée dans la pierre, le geste au ciel de l'église de pierre ? Il faut saisir ces choses et leur rapport avec la vie ; alors, en toute prière on verra ce qui conduit l'homme au-delà de sa vie, qui est finitude et passé, jusqu'à l'éternité. C'est ce qu'ont trouvé ceux qui ont parcouru le chemin de la prière à la mystique comme Angelus Silesius dont il a été parlé au chapitre précédent.

Lorsqu'il fut mystique, il dut la vérité intérieure, la merveilleuse beauté, la chaleur et l'éblouissante lumière de ses pensées mystiques (comme celles contenues dans « le pèlerin chérubinique ») à l'école préparatoire de la prière dont l'action fut si puissante sur son âme. Qu'est-ce, en somme, qui transfigure toute la Mystique d'Angelus Silesius ? Ce n'est rien d'autre que le sentiment de l'éternité auquel prépare la prière.

Tout homme pieux peut pressentir quelque chose de ce sentiment-là lorsque par la prière il atteint le calme intérieur véritable, l'intériorité, et ensuite la délivrance de son propre moi, sentiment qui lui permet de jeter un regard au-delà de l'instant présent éphémère, dans l'éternité qui relie à notre âme le passé, le présent et l'avenir ; que le fait soit conscient ou non, adresser une prière au Dieu que l'on cherche, c'est éprouver dans les sensations, dans les sentiments, dans les pensées, dans les paroles qui donnent vie à la prière, le sentiment d'éternité qu'expriment, comme un arôme divin (une douceur divine), les merveilleuses paroles d'Angelus Silesius. Même inconsciemment elles peuvent vivifier toute véritable prière :

« Je suis moi-même Éternité, quand j'abandonne le temps et concentre Dieu en moi et moi en Dieu. »

XIII

L'HOMME POSITIF ET L'HOMME NÉGATIF

En laissant errer notre regard d'homme à homme, nous observons de l'un à l'autre de très grandes différences. J'ai montré au cours de ce travail, ces différences-types et leurs raisons, par rapport à la vie psychique. Il a été question des divers caractères et tempéraments, de leur lien avec le contenu psychologique de la vie : qualités, forces, etc.

Mais la différenciation qui fait le sujet de cette étude, portera maintenant sur *l'homme positif et l'homme négatif ;* elle complétera les précédentes. Il faut se garder de penser qu'elle a un quelconque point commun avec le dilettantisme d'exposés courants qui emploient aujourd'hui trop souvent les expressions « homme positif » et « homme négatif ».

Essayons d'abord de trouver un genre de définition de ce que sont l'homme positif et l'homme négatif. L'homme positif est, au sens d'une science humaine et psychologique approfondies, celui qui est en mesure de préserver jusqu'à un certain point, sa fermeté et sa certitude intérieure, de la pénétration des influences extérieures.

Il possède intérieurement des notions et des idées fortement structurées, une certaine somme de penchants et d'aversions, d'impulsions et de sentiments qui ne peuvent être déconcertés ou troublés par les influences de la vie extérieure. L'homme positif montre également dans son activité des impulsions, des tendances, des besoins que la première impression venue ne pourra changer.

L’homme négatif par contre, s’adonne aux impressions quotidiennes, aux impressions nouvelles, il est saisi par les idées et les perceptions que la présence d’autrui suscite en lui, en particulier ou en société. Tout ce qu’il a pensé, senti, éprouvé, jusqu’alors s’en trouve changé, et il accepte que quelque chose d’autre s’y mêle ; quant à son activité, elle hésite et balance, soumise à toutes les fluctuations des avis que son entourage lui souffle.

Considérons ces deux aspects comme une première définition, qui ne représente en somme qu’un très léger acquit, il faut bien s’en convaincre, pour comprendre toutes les nuances et les particularités de la nature humaine. L’effort pour trouver des concepts représentatifs aussi commodes que possible est, il faut l’avouer, quelque peu présomptueux ! Mais descendons du concept abstrait dans la réalité concrète de la vie.

Un homme marqué depuis l’enfance par des instincts puissants, des passions violentes, immuables, laissera passer toutes sortes d’exemples bons ou mauvais et restera figé au niveau de ses instincts et passions personnels ; il s’obstinera dans ses idées et ses représentations, on aura beau lui dire vert ou bleu, il n’en changera pas ; les obstacles, les empêchements se lèveront en foule pour l’obliger à admettre qu’un fait peut être différent de ce qu’il affirme.

Cet homme est l’exemple type d’une positivité qui ne mène à rien, sinon à parcourir l’existence avec indifférence et stupidité, à ne rien voir, rien entendre de tout ce qui pourrait enrichir et élargir sa vie psychique.

L’autre, qui est prêt à accepter avec bienveillance toute nouvelle impression, à corriger ses idées lorsqu’elles contredisent des faits qui l’ébranlent, se verra transformé au bout d’un temps relativement court. En comparant différentes époques de la vie au cours de laquelle il a papillonné d’une idée à l’autre, on remarquera ce

changement. Par rapport au premier on peut dire qu'il a su mieux que lui diriger son existence. Pourtant, son caractère permet de le décrire comme un homme négatif.

Prenons l'exemple d'un homme à la nature robuste ; il se laisse entraîner, parce que c'est la mode, à faire un voyage, au cours duquel il visite des trésors d'art. Mais les sentiments qu'il s'est forgés une fois pour toutes, sont si positifs, qu'il passe à côté des chefs-d'œuvre, consultant tout au plus une fois son « Baedeker », pour savoir lesquels sont les plus célèbres, et enfin, – tellement il est positif – lorsqu'il rentre chez lui après s'être traîné de galerie en galerie, de beau paysage en paysage merveilleux, son âme est toujours vide, rien de ce qu'il a pu admirer ne l'a enrichie.

Supposons qu'une autre personne au caractère opposé, fasse le même périple. Celle-ci se perd avec enthousiasme dans chaque tableau, de la première à la dernière peinture elle s'est totalement oubliée, elle a plongé dans ses impressions, a vécu dans ce qu'elle a contemplé. Son âme a été offerte à chaque détail particulier ; par cela même, chaque impression nouvelle a effacé la précédente. À son retour, elle a une âme chaotisée.

Nous avons là deux exemples, le premier de l'homme positif, le second de l'homme négatif, et nous pourrions en trouver beaucoup d'autres. Un homme négatif pourrait avoir tellement appris, que son jugement serait devenu incertain, qu'il ne saurait plus discerner dans chaque fait ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas. Le doute s'installerait aussi bien dans sa vie que dans sa connaissance. Un homme positif, dans le même cas, pourrait essayer d'élaborer toutes les impressions reçues, d'en classer les résultats parmi l'ensemble des connaissances rassemblées au cours de sa vie.

Un enfant peut être positif jusqu'à tyranniser les adultes ; il se base sur la nature bien ancrée en lui, et

rejette tout ce qui s'y oppose. Ne se laissant influencer par rien, il peut être très positif. Un homme, ayant beaucoup appris après avoir passé par des erreurs et des déceptions, peut malgré tout rester sensible à chaque impression et être facilement soit consolé soit anéanti, devenant ainsi, par rapport à un enfant positif, et malgré sa grande expérience, un sujet négatif.

Résumons-nous : en laissant la vie agir sur soi dans toute sa diversité, – non d'après des idées qui ne doivent être considérées que comme des fils conducteurs, se raccordant aux faits et aux événements, et seulement si ces idées aident à coordonner les faits et les phénomènes, – il est possible à chacun, au sujet de choses aussi radicales, de juger de son degré de positivité ou de négativité. En effet cette singularité de l'âme humaine, touche à quelque chose d'importance primordiale.

Le sujet serait facile en somme, si l'on n'avait pas à penser l'homme de façon aussi vivante que possible, et – je l'ai mentionné maintes fois au cours de cet ouvrage, – participant à ce que nous appelons : « l'évolution ».

Nous voyons progresser l'âme humaine au cours de l'évolution. Au point de vue de la science spirituelle, ce qui se joue dans la vie de chaque personne, entre la naissance et la mort, est loin d'être uniforme. Nous savons que la vie actuelle est la suite d'une vie antérieure et le point de départ de la vie ultérieure.

En survolant, pour ainsi dire l'ensemble des incarnations d'un être humain, un fait est significatif et éclaire le jugement : quand l'évolution d'un homme entre l'une de ses naissances et l'une de ses morts, est ralentie, parce qu'il persiste dans les mêmes indices de caractère, dans le même contenu de représentations, dans une autre vie, par contre, il rattrape l'évolution et parcourt une nouvelle étape du psychisme humain. L'observation d'une seule vie demeure de toute façon résolument insuffisante.

En tenant compte de tout ce qui a été dit jusqu'à présent dans les chapitres précédents, comment comprendre l'âme et sa vie en nous servant des notions que nous venons d'acquérir sur l'homme positif et l'homme négatif ?

Nous avons vu que la vie psychique n'est pas le théâtre d'un flux et d'un reflux chaotiques de représentations, de sensations et de notions ainsi qu'il apparaît au premier regard, mais du jeu de trois éléments que nous avons distingués : *l'âme de sensation* ou de sentiment ou âme sensible apparaissant plus particulièrement chez des êtres peu évolués, dominés par les passions, les instincts et les désirs dont ils suivent tous les appels.

Le Moi, germe conscient de l'âme, repose chez ceux-ci tout au fond de l'océan des passions, des sympathies et des antipathies. Il est l'esclave de tous les orages psychiques ; il suit ses penchants, il obéit à d'incertaines exigences intérieures, il s'élève bien difficilement au-dessus de cet océan sauvage. Cependant quand l'âme poursuit un développement progressif, on s'aperçoit que le Moi s'élabore peu à peu pour constituer un centre puissant.

Le deuxième élément psychique, *l'âme d'entendement*, ou de raison et de sensibilité, apparaît lorsque l'homme commence à dominer ses penchants et ses désirs. Cet élément existe dans toute âme mais ne règne vraiment que lorsque le moi domine toutes les passions, et qu'aux impressions fluctuantes de la vie se mêle ce qu'il élabore dans sa vie intérieure. Ce deuxième élément montre l'âme sous un aspect beaucoup plus profond.

Dans *l'âme de conscience*, troisième élément psychique, on observe le moi dans toute sa puissance. La vie intérieure se transforme, l'homme se tourne vers l'extérieur, les concepts et les idées ne sont plus seulement là pour vaincre les passions mais toute la vie psychique est dirigée par le moi et devient miroir du monde. Si l'âme s'attache à

la connaissance du monde, l'âme de conscience prend la direction de sa vie psychique.

Ces trois éléments ou forces de l'âme existent chez tout homme, mais l'un ou l'autre domine l'ensemble de la vie psychique. Nous avons vu cependant que l'âme évolue continuellement, même dans la vie ordinaire. Celui qui ne retiendrait comme mobiles de ses actes que les exigences de la vie extérieure, et n'aurait pas d'autres impulsions que la sympathie ou l'antipathie, ne ferait certes pas non plus l'effort d'exprimer ce qu'est la nature humaine.

En s'élevant au-dessus des exigences quotidiennes qui suscitent en lui sympathie ou antipathie, pour atteindre un idéal et des idées morales, il entreprend une quête de la nature humaine. Les idées morales, les concepts éthiques viennent du monde spirituel et pénètrent cette nature humaine ; elles enrichissent la vie psychique en lui apportant des éléments nouveaux.

L'homme n'a une histoire que *par ce qu'il apporte* dans la vie. Son psychisme extrait des profondeurs de l'inconnu quelque chose dont il imprègne la vie extérieure. On n'arrivera jamais à un véritable savoir *si on ne relie pas les expériences aux idées* – qu'on ne peut voir dans le monde extérieur – *mais que l'esprit apporte au monde*, et grâce auxquelles nous expliquons et concevons le monde sous sa forme réelle. L'homme apporte donc un élément spirituel à son être intérieur et enrichit son âme de connaissances qu'elle n'aurait jamais acquises au seul contact de la vie extérieure.

Ainsi que je l'ai esquissé dans le chapitre : « Qu'est-ce que la Mystique ? », l'homme peut aboutir à une vie psychique supérieure en se fermant volontairement pour un temps aux impressions et incitations du monde extérieur, en faisant le vide en lui, en s'ouvrant à ce qui peut s'enflammer dans son âme, et qui, d'après une expression de Maître Eckhardt, est comme une « petite

étincelle » prise sous le boisseau des impressions fluctuantes de la vie quotidienne, mais peut devenir flamme pure, lorsqu'il s'y adonne dans la méditation profonde.

Le Mystique atteint un degré de développement psychique très supérieur à celui de la vie psychique ordinaire ; il plonge dans les mystères du monde parce qu'il amène en lui à la manifestation ces mêmes mystères, préexistants dans son âme mais enfouis dans ses profondeurs.

Dans le chapitre suivant nous avons vu que l'attente soumise face aux événements futurs, et le pressentiment (en rapport avec le passé) qu'il existe au-dessus de l'homme quelque chose de plus grand que tout ce qu'il a déjà élaboré pendant son existence actuelle, disposent l'homme à prier ce qui le dépasse. Par cette prière, il se dépasse aussi lui-même, s'élève vers ce qui, invisible, plane au-dessus de sa vie ordinaire.

Nous avons vu enfin que la discipline spirituelle permet d'atteindre les trois degrés de « l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition », où on vit dans un monde aussi inconnu à l'homme ordinaire que le sont la lumière et les couleurs à un œil aveugle. Cette croissance continue de l'âme montre l'évolution psychique au cours des stades les plus divers.

Cependant observant les hommes entre la naissance et la mort, nous remarquons qu'ils sont à des stades d'évolution très différents les uns des autres. En entrant dans l'existence, l'homme présente des dispositions pour atteindre un certain degré ; des limites sont posées entre lesquelles il doit évoluer pour, à la mort, emporter ce qu'il a acquis et continuer sa progression vers une autre vie. Ces différents degrés s'expriment dans les caractères.

Pour pouvoir distinguer la positivité et la négativité du psychisme humain, il faut considérer chaque homme en particulier au cours de ses vies successives. Tel, au début

de son évolution, possède de puissantes impulsions volontaires dans son âme de sensation, et un moi à peine perceptible ; on dit alors qu'il est tout à fait positif. Mais s'il devait garder cette positivité, il ne ferait plus aucun progrès.

Il faut que d'une étape désordonnée et passionnée mais positive, il passe à l'étape négative de celui qui accueille tout ce qui vient de l'extérieur. En réprimant, en repoussant pour ainsi dire, certaines qualités positives, il se prépare à laisser s'infiltrer en lui de nouvelles impressions, inconnues, qui s'unissent à son âme, lui donnant un contenu. S'il ne peut, jusqu'à un certain point, sortir de la positivité que la nature lui a conférée sans son aide, et arriver à une certaine négativité, son évolution s'arrête là, elle est bloquée.

Il faut qu'au cours de l'évolution, l'homme domine ses facultés positives, devienne volontairement négatif pour s'approprier un nouveau contenu psychique. Nous touchons ici à un aspect tout à la fois nécessaire et dangereux, mais qui illustre bien la sécurité avec laquelle une connaissance profonde du psychisme peut aider à diriger la vie de chacun. Il peut arriver que la crainte du danger arrête quelqu'un dans son développement. Or dans l'attitude négative ce danger existe toujours ; en effet, être négatif, c'est être ouvert aux impressions, s'en pénétrer, s'unir à elles.

Mais elles ne sont pas forcément bonnes, elles peuvent même être très mauvaises. Il s'ensuit qu'un homme négatif peut être troublé, déchiré, par tout ce que l'autre lui transmet (même si cela n'a rien à voir par exemple avec la raison ou le jugement) et influencé non seulement par ce qui est dit, mais par ce qui est fait. L'homme négatif a tendance à suivre l'exemple, à imiter l'autre en tout ; il est donc placé dans l'alternative de s'abandonner facilement soit à de bonnes influences, soit à des influences

dangereuses, auxquelles son âme s'identifie et qui deviennent un élément de son psychisme.

En quittant le cours normal de la vie pour connaître les phénomènes et les entités du monde spirituel qui agissent dans son entourage – et que l'investigateur de ce monde connaît bien –, l'homme négatif a tendance à s'approprier des impressions normalement insaisissables, indéfinissables, qui l'influencent facilement. Un exemple : il est significatif que l'homme change quand il est en société ; toute sa psychologie se transforme (l'investigateur spirituel le constate) et surtout dans une communauté active.

Seul, il suit ses propres impulsions, son moi, s'il est faible, doit trouver en lui-même les motifs de son action. Mais dans une communauté, une sorte d' « âme groupe » naît dans laquelle se rassemblent toutes les passions, les désirs et les instincts de ses membres. L'homme positif ne s'y laisse pas prendre, l'homme négatif au contraire est influencé par cette âme groupe.

L'homme est réellement plus sage seul qu'en société ; là il est livré à l'attitude de la moyenne (des auditeurs). C'est pourquoi on voit si facilement des gens aller à une réunion dans un état d'esprit indécis, hésitant, puis à la faveur de l'entrée en scène d'un orateur enthousiaste, qui parle de choses probablement fort éloignées des intérêts de l'auditeur, celui-ci se trouve tout à coup convaincu, moins d'ailleurs par l'orateur lui-même que par l'approbation allègre du public. Le voici accaparé, pris. Cet aspect suggestif de la foule joue un rôle incroyable dans la vie ; il montre les dangers à éviter dans l'attitude que nous avons appelée négative. C'est également là le danger considérable d'une formation de secte où l'on plonge dans l'âme groupe, où l'âme agit sur l'âme.

Allons plus loin : dans mon livre : « Esquisse d'une science ésotérique » j'ai dit ce que l'âme doit réaliser pour passer le seuil du monde spirituel au cours de son

développement. Elle a toujours quelque chose de positif à vaincre, elle doit s'ouvrir à des impressions inconnues et *passer volontairement à une attitude négative*. Cette dernière condition est impérative.

Pour franchir les degrés supérieurs du monde spirituel, l'investigateur de l'esprit doit donc réaliser volontairement ce qui se passe *naturellement* dans la vie ordinaire quand l'homme s'endort : vider son âme de toute préoccupation extérieure, entrer consciemment dans l'état de sommeil, est une nécessité pour lui. Il doit alors s'adonner totalement aux nouvelles impressions qui s'offrent à lui, cela signifie qu'il doit devenir négatif.

La vie mystique, l'investigation des mondes supérieurs, tout ce qu'on désigne sous le terme de « contemplation », « d'introversion » engendre un état d'âme négatif, il ne faut pas s'y tromper.

Des moyens extérieurs peuvent faciliter ce difficile exercice ; ils ne conduisent pas par eux-mêmes à la vie supérieure, mais employés par celui qui pratique la discipline spirituelle, ils peuvent être une aide et un soutien. Les instincts positifs en l'homme réclamant une nourriture animale, on peut s'astreindre à une certaine diète, par exemple au végétarisme ou autres régimes du même ordre.

Ce n'est pas le fait d'être végétarien ou de se passer de telle ou telle nourriture, qui élève l'homme, ce serait vraiment trop commode, ce qui l'élève, c'est le travail sur sa propre âme. Celui-ci n'est que facilité, lorsqu'on décharge le corps des influences affaiblissantes qu'une certaine nourriture a sur l'âme. Qui désire mener une vie spirituelle sera étonné de voir ses forces grandir par l'observation d'une certaine diète. Mais en abandonnant l'alimentation qui donne à l'homme son poids terrestre, sa positivité, on entre alors dans une certaine négativité.

On ne peut nier, – si l’on se base sur la vraie et pure science spirituelle et non sur toute espèce de charlatanerie, – ce qui, simplement d’après les faits, est directement lié avec la vie spirituelle. L’homme, en effet, court le danger de recevoir aussi les mauvaises influences spirituelles. En se vidant l’âme des influences diurnes du monde, il entre en rapport avec des faits et des entités qui existent toujours dans son entourage.

Lorsque l’organe spirituel de perception est forgé, il découvre aussi bien les entités bonnes que les entités mauvaises, car elles sont liées à ces choses. Il peut se faire, par exemple, que nous entendions des notes fausses, alors même que nous écoutons une musique aux sons justes. Il faut savoir clairement qu’en pénétrant dans le monde spirituel, on peut aussi aller dans le mauvais sens et y faire également des expériences spirituelles. L’homme qui s’attache à une attitude psychique négative, et entre en contact avec des entités spirituelles mauvaises, verra sa vie spirituelle en grave danger.

Mais restons dans les limites de la vie ordinaire, abstraction faite du monde spirituel et d’une évolution spirituelle quelconque, et demandons-nous comment ce qui rend l’homme négatif peut-il agir sur lui, le régime végétarien, par exemple. Devenir végétarien par décision personnelle, sans pouvoir juger équitablement en quoi consiste ce choix, ou simplement par principe, sans changer quoi que ce soit à sa vie psychique, ou à son activité extérieure, c’est promouvoir en soi un état de faiblesse par rapport à certaines influences, c’est courir le danger que des passions d’origine corporelle prédominent brusquement, entraînant l’homme dans la chute. Par contre, ayant à mener une vie d’initiatives où de nouveaux devoirs lui incombent, que la vie extérieure ne lui impose pas, mais que sa vie psychique riche d’un nouveau contenu le pousse à entreprendre, l’homme qui observe une

certaine diète, s'apercevra vite combien elle lui est utile et qu'elle supprime les obstacles que l'ancien régime plaçait sur sa route.

Toutes ces choses agissent de multiples façons ; il faut observer la vie de très près pour les constater ; l'investigateur spirituel les connaît, c'est pourquoi il insiste tellement sur le fait qu'il ne permet jamais de se servir de moyens facilitant l'accès aux mondes supérieurs sans avoir rendu le disciple attentif à ceci : il ne suffit pas de développer les facultés négatives de l'âme, contemplation et introversion, nécessaires à la réception des impressions nouvelles, mais il faut que la vie entière suive elle aussi la progression, et qu'elle s'emplisse d'un contenu nouveau riche et puissant.

En mettant à la disposition de quelqu'un les moyens de développer la force qui permet d'accéder aux mondes spirituels et de les contempler, la négativité qui y est liée et qui résulte de leur emploi, permet également d'accéder aux forces mauvaises de tous genres. Mais le disciple qui a la bonne volonté *d'apprendre* ce que recèle le monde spirituel, ne sera en danger à aucun moment par le fait de la seule négativité, au contraire il possédera *un contenu positif de connaissance* qui le conduira aux étapes supérieures. C'est pourquoi le désir seul d'accéder au spirituel ne suffit pas, il faut parallèlement étudier consciencieusement toutes les révélations de la science de l'esprit. C'est pourquoi aussi l'investigation spirituelle tient compte du fait que vivre dans un monde nouveau implique nécessairement une attitude psychique négative.

L'évolution ne se fait pas en une seule existence, elle a commencé lors de vies antérieures, si bien que chaque âme entre dans l'existence avec un acquit personnel. Pour arriver en fin de compte à une étape positive, il faut avoir auparavant développé des facultés négatives. On peut avoir déjà eu ce but dans une existence précédente, et avoir avec

lui passé le seuil de la mort, puis revenir dans la vie suivante où se trouvent mêlées des qualités positives et des qualités négatives.

Entrer dans la vie avec des qualités uniquement positives, c'est demeurer tel qu'on est et posséder en soi l'obstacle à sa propre évolution spirituelle ; en effet les dispositions positives innées marquent profondément le caractère. Les dispositions négatives permettent l'intrusion dans l'âme des impressions nouvelles entre la naissance et la mort, mais elles livrent l'homme à toutes les vicissitudes, aux influences constamment changeantes venant du monde et des autres hommes.

Un individu aux qualités négatives se colore pour ainsi dire des couleurs de l'autre. Lorsqu'un penchant existe entre deux êtres, on remarque que le négatif ressemble de plus en plus au positif, que ce soit dans le mariage ou dans les amitiés, l'écriture même de l'un finit par ressembler à celle de l'autre. Les individus négatifs sont donc très influençables surtout par l'entourage immédiat, d'où le danger de dépersonnalisation, d'effacement du moi.

Le danger qui guette les êtres positifs non influençables c'est de passer *à côté* d'autrui, de ne pas se lier, de ne pas avoir d'amis, de n'avoir d'inclination pour personne, d'où un durcissement, une stérilité de l'âme qui se transforme en désert.

Cependant l'action dans l'âme des qualités positives et négatives est extrêmement forte. En observant l'homme de ces deux points de vue opposés, on pénètre profondément dans leur vie et même dans leurs rapports avec la nature. On en distingue nettement les actions positives ou négatives.

Qu'est-ce donc qui d'un homme agit le plus intensément sur l'autre lors de la réception des impressions extérieures ? C'est le raisonnement, la réflexion, le jugement, le fait d'être « au clair » sur n'importe quelle

situation, dans n'importe quelle circonstance de la vie ; *c'est cela* qui confère à l'âme sa positivité, en tous cas chez l'homme actuel, à son étape normale d'évolution, et quel que soit le degré auquel il se trouve.

Le jugement rend toujours positif, par contre la *perte du jugement* sain et conscient rend l'âme perméable aux influences extérieures, démunie de la protection que lui assuraient ses qualités positives. Tout ce qui vient de la sphère de l'inconscient agit plus fortement sur autrui que ce qui vient de l'intelligence consciente. Ce phénomène se produit souvent, même dans un mouvement de connaissance hélas spirituelle.

Quand des révélations sont basées sur une logique solide, habillées de la forme de jugement reconnue dans le monde, les gens s'en désintéressent, il ne leur plaît pas de voir ces révélations prendre des formes raisonnables, étudier les faits et les phénomènes de leur origine à leur action. Mais les gens se laissent facilement gagner et convaincre si ces mêmes révélations leur évitent d'avoir à se servir de leur intelligence, de leur raison.

Certains sont soupçonneux, méfiants à l'égard de personnalités dont les enseignements sur le monde spirituel font appel au bon sens, à la logique, par contre ils deviennent terriblement crédules, dès qu'un homme parle dans un état second, comme s'il était inspiré par une force inconsciente. Ces gens qui ne savent ce qu'ils disent, qui en disent plus qu'ils n'en savent, trouvent plus d'oreilles pour les écouter que ceux qui connaissent exactement ce dont ils parlent. Combien de fois entend-on dire : comment peut-on parler du monde spirituel, sans être hors de son soi conscient ? Le public veut voir l'orateur possédé par une puissance étrangère !

Cet état d'esprit est souvent la cause de l'antipathie d'un certain public pour les révélations présentées sous la forme d'une pensée et d'un langage conscients. C'est aussi la

raison pour laquelle on court bien plus volontiers chez le médium que chez celui qui traite le sujet selon les formes et sur les bases de la saine raison.

Lorsque les révélations sur le monde spirituel sont « absorbées » par l'inconscient, leur action sur le psychisme négatif est grande, ce domaine étant celui de phénomènes troubles sous-conscients, où la négativité est en force. En y regardant de plus près on constate que le plus sot a sur le plus sage une forte influence, à cause de ses facultés positives, le second tombant plus facilement dans le piège de notions présentées par une raison moins saine que la sienne mais issue des profondeurs de la sous-conscience. C'est pourquoi des natures sensibles à l'intelligence finement élaborée, sont livrées sans défense au robuste pouvoir spéculatif de gens dont les affirmations reposent sur l'instinct et les penchants subjectifs.

Allons plus loin encore et voyons un fait remarquable : un homme en rencontre un autre qui n'a pas une logique normale, dont la raison est malade, qui a des idées résultant d'une conscience maladive. Aussi longtemps qu'on ne remarque pas son état de valétudinaire, ce genre d'homme a une forte emprise, par ses jugements tirés d'un état psychique anormal, sur des êtres sensibles. Toutes ces choses appartiennent à une vraie sagesse, on les comprend quand on voit que d'un côté l'homme aux facultés positives jouit d'une sorte de raison, de bon sens inaccessibles, et par ailleurs que celui qui possède des facultés négatives est terriblement accessible, qu'il n'y peut rien, et que la raison ne peut l'éclairer. Une connaissance détaillée du psychisme nécessite l'étude de ces choses.

Dirigeons maintenant notre regard sur les impressions que procure l'entourage immédiat, la connaissance de l'homme positif et de l'homme négatif que nous avons acquise nous permet des observations importantes.

Supposons un chercheur : il travaille dans un domaine très spécial, disons que c'est un savant aux idées fécondes, qui élabore quantité de faits observés dans le monde, que c'est un phénoménaliste. Il se sert de ses observations pour le bien de l'humanité. Il relie les faits entre eux par un jugement découlant de son éducation, et de toutes les idées acquises au cours de sa vie, il en fait une théorie, il se construit une certaine conception du monde qui, peut-être n'est que partielle, il a un point de vue qui peut-être est unilatéral.

Les idées et les concepts que ce savant aura élaborés, ont une action extrêmement saine sur son âme ; sa conception du monde résultant d'un travail individuel, colore sa vie psychique de façon positive. Supposons maintenant que des amis et des disciples l'entourent : ils n'ont pas élaboré d'idées directement en rapport avec les faits examinés, ils les ont lues ou entendues ; ils n'ont pas la moindre notion des sentiments que le savant a connus dans son laboratoire ou son cabinet.

Le développement de facultés négatives peut en résulter. On assiste au même phénomène pour la foi religieuse ou la foi ordinaire. Un directeur de conscience, un maître d'école, voués soit à une prière soit à une réflexion à direction unique, peuvent avoir un large champ d'action. Ceux qui les imiteront, deviendront facilement le théâtre de facultés et désirs à l'action malsaine qui les affaiblira, les rendant toujours plus négatifs. Et pourtant cette prière ou cette réflexion auront donné de la positivité, apporté la plénitude à l'âme du directeur de conscience ou du maître d'école.

On trouve des exemples de ce genre tout au long de l'histoire de la vie spirituelle. On constate même aujourd'hui que ceux qui par un travail personnel ont acquis une conception matérialiste-mécaniste de l'univers, sont des natures fraîches, enjouées, positives, au caractère

agréable. Par contre, leurs disciples dont la tête est pleine des mêmes concepts et représentations, à l'élaboration desquels ils n'ont ni collaboré ni participé, ont des idées dont l'aspect moral est malsain, négatif, affaiblissant.

Il s'ensuit qu'il existe une grande différence entre le fait de se construire soi-même une conception du monde ou bien de la recevoir toute faite de quelqu'un d'autre. Dans le premier cas il en résulte une attitude psychique positive, dans le deuxième cas, une attitude négative. Des traits de cette sorte se voient partout.

On peut donc, par rapport au monde, être aussi bien positif que négatif. Ainsi par exemple, l'observation purement théorique de la nature rend négatif, et davantage encore les théories sur *ce qu'on ne voit pas*.

Cependant pour atteindre un certain degré, nous l'avons vu, il faut *d'abord* se rendre négatif, bien qu'une connaissance théorique de la nature doive *aussi* exister. Mais il ne faut pas s'arrêter à la connaissance théorique ; la systématisation des règnes animal, végétal, minéral, – et tout ce qui s'en suit comme lois naturelles sous leurs formes abstraites –, a une emprise sur l'âme au point de rendre le caractère fortement négatif.

Pour contrebalancer cette face de la connaissance, il faut éveiller l'attitude psychique positive par des sentiments vivants qui appréhendent dans la nature, son universalité. Ainsi : l'émerveillement devant une fleur qu'on ne va pas analyser, mais laisser agir sur soi dans toute sa beauté, l'admiration devant « l'aurore aux doigts de rose » qu'on ne cherchera pas à prouver astronomiquement mais qu'on contemplera dans toute sa splendeur et son éclat.

L'âme n'est pas *engagée* par une conception du monde quelle qu'elle soit, cette conception-là est *dictée* par d'autres ; par contre, elle est totalement engagée lorsqu'un phénomène naturel la ravit ou lui répugne. Ce qui est vrai dans la nature, est vrai indépendamment du moi de

l’homme, mais ce qui le ravit ou lui répugne dépend du moi, car c’est lui qui s’approche de la nature avec ravissement ou répugnance.

On peut donc dire : *l’adaptation vivante à la nature* cultive l’attitude psychique positive, par contre *les théories sur la nature* cultivent l’attitude psychique négative. Cette idée se raccorde à ce qui a été dit plus haut : celui qui dissèque et analyse une somme de phénomènes naturels agit concrètement et avec beaucoup plus de positivité que celui qui apprend les connaissances transmises par le premier.

Toute pédagogie devrait s’inspirer de ces notions. Lorsqu’on en a pris conscience, on s’aperçoit que l’homme ne cultive jamais les seules facultés négatives de son âme. Pourquoi Platon a-t-il écrit sur le fronton de son temple de la philosophie : « seul entre ici celui qui connaît la géométrie » ? Parce que la géométrie, les mathématiques appartiennent aux activités de la vie psychique dont on ne peut accepter les vérités d’après la seule autorité.

On ne peut les apprendre que par une activité continue et positive de l’âme qui doit s’y plonger et en élaborer la formulation. Si on y réfléchissait aujourd’hui, une grande partie des systèmes conceptuels qui bouleversent le monde n’existerait plus. Quand on sait comment on élabore positivement le système conceptuel de la géométrie, on a du respect pour l’activité intérieure humaine. En lisant « L’énigme du monde » de Haeckel, si l’on n’a aucune notion de la façon dont une telle œuvre a été élaborée, on peut s’imaginer qu’il est facile de construire un nouveau système conceptuel du monde. Il suffit d’en changer quelque peu les idées ; mais ce travail résulte alors d’une attitude parfaitement négative (et abstraite).

La science spirituelle ou anthroposophie cultive la positivité. En présentant aujourd’hui certaines acquisitions modernes selon des méthodes très prisées de

démonstration comme le film ou les projections, qu'il s'agisse d'animaux ou de phénomènes naturels quelconques, on s'aperçoit que l'auditeur-spectateur est complètement passif, qu'on lui enlève le besoin de développer des facultés positives et de réfléchir. Pour l'anthroposophie ce n'est pas aussi simple.

On pourrait tout au plus montrer des symboles de ce qu'elle est. Quant à ce qui doit être appris sur le monde spirituel, et le chemin qui y conduit, la seule porte d'entrée est la vie psychique de l'homme. Vouloir acquérir la science spirituelle c'est accepter que les choses les plus importantes ne puissent être démontrées (extérieurement). L'âme doit participer à un travail et élaborer en elle-même les attitudes les plus positives. C'est pourquoi la science spirituelle est éminemment celle qui cultive ces facultés positives. La conception anthroposophique est saine, elle n'exige rien d'autre que l'éveil des forces endormies au fond de l'âme.

Le fait qu'elle en appelle à l'activité individuelle lui permet de faire surgir de l'âme ce qui y était caché, pour en imprégner tous les sucs et toutes les forces corporelles. Cette action est au plein sens du terme une action de santé. L'appel à la saine raison – abstraction faite de toute possibilité de suggestion par le groupe ou le nombre – à la compréhension intelligente de chacun, prouve qu'elle compte justement sur les facultés les plus positives de l'âme humaine.

Je vous ai montré sans fard les deux courants de la vie psychique humaine, mais pour continuer à gravir les échelons supérieurs de l'évolution, l'homme doit abandonner le stade positif correspondant au début de son développement, devenir volontairement négatif, et dans cette attitude, adopter un nouveau contenu psychologique, afin, au stade suivant, de redevenir positif et actif. L'investigateur de l'esprit sait comment la sagesse du

monde intervient pour conduire d'un état positif à un suivant négatif, et le faire revenir enfin à un état positif mais à un degré supérieur.

Il est utile de ce point de vue, d'étudier un détail de la célèbre définition d'Aristote consacrée à la Tragédie : une tragédie, dit-il, nous conduit devant une action qui est en soi un tout parfait ; le spectateur doit éprouver la peur et ressentir la compassion, afin que ces deux facultés, ces deux sentiments amènent une « Katharsis », une purification. L'homme entre dans l'existence avec son égoïsme, il est d'abord positif, il s'enferme en lui-même, il s'endurcit.

Mais dans un certain sens il devient négatif, dès qu'il participe à la douleur des autres, que leur joie devient la sienne ; il sort de lui-même, de son moi, il découvre la compassion, il plonge dans le destin incertain qui plane au-dessus de l'homme, il pressent ce qu'il sera demain, pour celui avec qui il sympathise et dont il voit les actions se dérouler devant lui. Qui ne tremble pour un être en le voyant accomplir des actes, causes probables des malheurs de demain, malheurs que je prévois, tandis que lui, agit suivant des impulsions auxquelles il ne peut se dérober ?

Avoir peur de ce qui se prépare, c'est le passage à l'attitude négative. On ne participerait pas aux événements si on ne craignait plus l'incertitude du destin. Les sentiments de peur et de compassion sont des attitudes négatives.

Mais il faut redevenir positif, et pour ce faire la tragédie nous offre *le héros* aux actions duquel le spectateur doit prendre part de tout son cœur, dont le destin l'intéresse au point de lui faire craindre pour lui ; mais dans le même moment, la perfection de l'action fait paraître le héros dans des circonstances qui purifient la peur et la compassion si bien que de négatives, elles deviennent satisfaction devant

l’harmonie qui se dégage du chef-d’œuvre, se haussant alors au plan positif.

La définition du chef-d’œuvre donnée par le vieux philosophe grec nous montre que *l’art est dans la vie, un élément de métamorphose*. L’attitude psychique se transforme, en effet, en son contraire. *L’apparence* dans l’art, conduit à un degré plus élevé dans tous les domaines où il se manifeste, afin que l’âme sorte d’une vie psychique primitive et grossière.

Sans la beauté l’homme ne pourrait s’élever au-dessus de son état présent ; mais la vie ordinaire s’en trouve transfigurée, revêtue de l’éclat de l’attitude psychique évoluée grâce à l’art. Nous voyons donc que la vie de l’individu comme celle de la société passe du positif au négatif, signe de l’évolution d’incarnation en incarnation.

Il serait facile de démontrer que des âges et des époques de l’histoire humaine furent marqués par la positivité psychique et d’autres par la négativité. Cette notion de positivité et de négativité est partie intégrante de toutes les sphères de la vie psychique. L’homme n’est pas seulement l’un ou l’autre, il doit passer par les deux pôles au cours des différentes étapes de son existence. Cette conception peut être considérée comme une vérité et la base d’une technique, d’une pratique de vie.

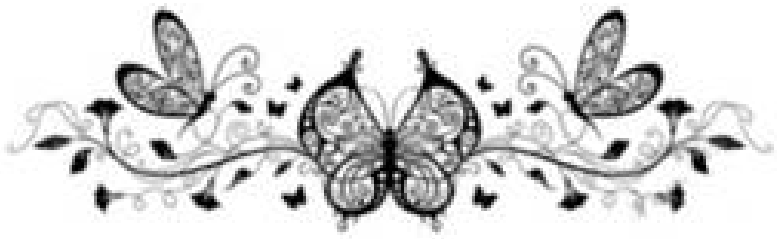
C’est pourquoi les paroles du philosophe grec Héraclite ont leur place à la fin de cette étude comme à son début, elles plongent profondément dans la vie humaine, aussi l’appelait-on « le sombre » ; « tu ne trouveras jamais les limites de l’âme, même si tu en parcours tous les chemins, tellement ses horizons sont vastes ».

Quelqu’un pourrait certes rétorquer : alors toute investigation de la vie de l’âme est vaine ! Si l’âme est si vaste qu’on ne trouve ses limites nulle part, aucune recherche n’est à sa mesure, et l’on peut douter d’arriver

jamais à la connaître ! Ce sont là dires d'un homme négatif. Un homme positif dirait :

Dieu soit loué que l'âme soit si vaste qu'aucune connaissance ne puisse l'embrasser toute ! Ce que nous avons acquis aujourd'hui, pourra être dépassé demain et ainsi de suite jusqu'aux degrés les plus élevés de l'évolution. Soyons heureux que la vie psychique se moque à chaque instant de notre connaissance ! Nous avons besoin d'une vie psychique illimitée car la perspective dans l'illimité donne l'espoir de dépasser à tout moment le positif pour progresser toujours plus avant.

L'illimité et l'inconnaissable de la vie psychique ouvrent une perspective d'espoir et de certitude pour l'avenir. Nous ne trouverons jamais nous-mêmes les limites de notre âme, mais elle est capable de dépasser à tout instant les limites (transitoires) que nous lui imposons, pour poursuivre son ascension.



XIV

LA CONSCIENCE MORALE {16}

J’assistais un jour à la conférence d’un professeur d’histoire de la littérature qui commença son cours par une observation sur la vie de l’esprit au temps de Lessing, et voulut y introduire une série de considérations qui devaient conduire à l’étude de l’évolution de la littérature pendant la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle et une partie du XIX^{e}.

Il prononça des paroles qui firent grande impression. Il caractérisa le trait principal de la vie littéraire à l’époque de Lessing par ces mots : « La conscience artistique s’adjoignit une conscience morale esthétique ». {17}

Partant de ce qu’il exposa ensuite dans son cours, on peut essayer de saisir le sens de sa pensée – il n’est pas question ici de discuter l’exactitude de son affirmation. Toutes les considérations artistiques – pensait ce professeur – tous les points de vue artistiques exposés dans les œuvres qui se réfèrent aux aspirations de Lessing et de ses contemporains, sont pénétrés du plus profond sérieux. Ils se refusaient à considérer l’art comme un accessoire, un simple sujet de satisfaction s’ajoutant à tous les autres plaisirs de l’existence.

Ils cherchaient au contraire à en faire un facteur nécessaire de la dignité humaine et de l’évolution, à l’élever au niveau des affaires sérieuses, à lui permettre de tenir son rang et de jouer son rôle dans le chœur des grandes et fécondes qualités humaines. Voilà quel était le but des esprits créateurs au début de cette époque. Les

idées du professeur d'histoire de la littérature qui fit ce cours se condensèrent dans cette formule saisissante : « Une conscience morale esthétique pénétra (ou se lia à) la vie littéraire artistique ».

Pourquoi cette expression eut-elle une si grande signification pour une âme toute à l'écoute des énigmes de l'existence et de leur reflet dans la tête de tel ou tel personnage ? Parce que l'interprétation, l'appréhension de l'art devaient être anoblies par cette conception ; l'art y était placé, sans la moindre équivoque sur le plan universel de la dignité humaine, son action devait être prise au sérieux, et le sens de cette influence ne souffrait aucune discussion.

Lorsque nous décrivons certaines expériences de l'âme, quelles qu'elles soient, par le terme de « conscience », nous leur donnons un sens, nous élevons ainsi des désirs, des tendances, à un niveau où ils se trouvent anoblis, autrement dit, le simple mot de « conscience » touche, dans le psychisme, à quelque chose de très précieux dont l'absence constituerait un défaut, un vice de la vie intérieure.

Pour caractériser la grandeur, l'importance, la signification de ce mot « conscience » on a souvent dit (et écrit) : « la voix de la conscience, c'est la voix de Dieu dans l'âme » {18} quelle que soit la façon réaliste ou symboliste dont on considère la chose. Bien peu d'hommes, même parmi ceux qui n'ont jamais réfléchi aux choses de l'esprit, ignorent la notion de : « conscience ».

Chacun a plus ou moins le sentiment suivant : quelle qu'elle soit, dans le cœur de tout homme, et avec une puissance irréfutable, cette voix prend des décisions au sujet de ce qui est Bien ou Mal, et de ce qu'il faut faire pour être d'accord avec soi-même, de ce dont il faut s'abstenir pour ne pas arriver au point de rupture avec soi, au point où l'on n'a plus que mépris pour soi.

Cette conscience existe donc en chaque homme, elle est sacrée, et il est relativement facile de s'en faire une idée. La chose se présente autrement si nous observons le déroulement historique et la vie de l'esprit. Pour avoir une meilleure notion du problème, tournons-nous vers ceux qui, en principe, en possèdent la connaissance : les philosophes.

À ce propos il en va, comme bien souvent pour d'autres questions : les explications que les philosophes donnent de la conscience divergent apparemment bien qu'elles possèdent toutes plus ou moins la même notion de base. Mais prenons la peine de demander à différents philosophes des temps anciens et modernes quel contenu ils ont découvert dans l'expression « conscience ». Tantôt, nous recevrons de belles phrases-réponses, tantôt d'autres phrases moins intelligibles, mais aucune de particulièrement percutante qui fasse savoir et sentir, sans aucun doute possible et avec une certitude irréfragable : Voilà ce qu'est la conscience.

Faire aujourd'hui lecture d'un choix des différentes explications du mot « conscience » données au cours des siècles par les philosophes nous conduirait beaucoup trop loin. Mais je puis vous indiquer approximativement qu'à partir du premier tiers du Moyen Âge et ensuite dans toute la philosophie médiévale, lorsqu'il était question de conscience morale, on a toujours répété qu'elle était une force de l'âme, capable de décréter instantanément ce que l'homme doit faire ou ce dont il doit s'abstenir.

Mais disent les philosophes médiévaux, il existe à la base de cette force instantanée quelque chose d'autre qui est plus délicat que la conscience elle-même. Un personnage, dont j'ai souvent prononcé le nom, maître Eckhart {19} donne comme fondement de la conscience une toute petite étincelle, graine d'éternité, placée dans l'âme humaine. Lorsqu'on la perçoit, elle indique les lois du bien et du mal avec une force irréfutable.

Parmi les multiples explications du mot conscience que l'on découvre chez les philosophes, approchant les temps modernes, quelques-unes sont impressionnantes par l'incapacité même où elles sont d'exprimer tout le sérieux de cette voix divine intérieure que nous appelons conscience morale. Certains philosophes disent : la conscience est conférée à l'homme par la foule immense d'expériences rassemblées pendant la vie. Elles lui permettent d'acquérir le sens de ce qui lui est utile ou nuisible de ce qui l'améliore ou au contraire le détériore.

De cette somme d'expériences se constitue une sorte de dépôt qui est le jugement « fais ceci ; ne fais pas cela ! »

D'autres philosophes ont élevé la conscience sur un haut pavois, *Johann Gottlieb Fichte* par exemple. Lorsqu'il désignait le principe fondamental de toute pensée et existence humaines, c'est avant tout le moi qu'il désignait, non le moi personnel, éphémère, mais le noyau éternel dans l'homme.

Il montrait en même temps que ce que l'être peut éprouver de plus grand, de plus fort en son moi, c'est la conscience morale. L'homme, disait-il, ne peut rien éprouver de plus grandiose que ce jugement : « Il faut que tu fasses cela, parce que tu contredis ta conscience, si tu ne le fais pas. » On ne peut se défendre, contre le sentiment de majesté, de noblesse, qui se dégage de ce jugement. Fichte étant le philosophe qui a le plus insisté sur la force et la signification du moi humain, il est très caractéristique qu'il fasse de la conscience morale l'impulsion primordiale du Moi.

Plus nous approchons des auteurs contemporains, plus la pensée se fonde sur un principe matérialiste, plus la conscience, non pour le cœur, mais pour la pensée des philosophes est rabaissée.

Un seul exemple va nous le montrer. Un certain philosophe vécut pendant la deuxième moitié du

XIX^e siècle ; par sa délicatesse d'âme, l'harmonie de ses sentiments, le charme de ses idées, il est parmi les personnalités les plus belles et les plus attachantes de son temps. Il n'est plus très connu ni coté aujourd'hui : il s'agit de *Bartholomeo Carneri*. Voici comment dans ses écrits, il caractérise la conscience morale (malgré le charme de ses idées, et parce que son esprit était totalement embrumé par la pensée matérialiste de son siècle) : ce n'est rien d'autre au fond, que la somme des habitudes acquises, des jugements appris et retenus depuis la jeunesse mêlés à notre substance psychique par l'éducation et la vie et desquels nous ne sommes pratiquement plus conscients. Ces habitudes de notre éducation nous disent : « Tu dois faire ceci, tu ne dois pas faire cela. » Ainsi donc ce philosophe ramène la notion de conscience morale, tout son contenu, tout ce qui l'entoure, à des expériences, à des habitudes, même les plus mesquines.

D'autres philosophes plus imprégnés encore du matérialisme du XIX^e siècle, sont allés plus loin. L'un d'eux, *Paul Rée* {20}, écrivit un ouvrage particulièrement intéressant qui eut une grande influence sur Nietzsche ; son sujet : « Naissance de la conscience morale ».

Il est attachant non point parce que condensable en une phrase, comme tant d'autres, mais parce que symptôme des conceptions de toute notre époque. Sachons cependant que pour résumer une œuvre en quelques lignes très explicites, il faut tout de même laisser des détails dans l'ombre ou en défigurer d'autres. Mais ce livre dit à peu près ceci : l'humanité, en ce qui concerne toutes les facultés qu'elle possède, et la conscience n'échappe pas à cette loi, a subi des transformations, des mutations.

Les hommes, à l'origine, ne possédaient rien de semblable à ce que nous appelons « conscience ». Tenir le concept conscience pour éternel n'est que préjugé – et même un énorme préjugé. Cette voix qui aurait existé à

l’origine nous disant : « Tu dois faire ceci, tu ne dois pas faire cela », cette voix que nous appelons conscience morale – ainsi pense Paul Ree – n’a jamais existé. Mais quelque chose exista et se transforma, c’est : la vengeance. Cet instinct de vengeance existait, lui, dès l’origine – qu’un homme accomplisse un acte préjudiciable à autrui, le désir de vengeance surgissait ; il fallait rendre à l’autre le mal qu’il avait fait – il fallait se venger. {21}

Puis, à cause des complications croissantes des rapports humains, on en arriva dans les groupements sociaux, à transmettre le droit à la vengeance aux puissances qui pouvaient l’appliquer. C’est pourquoi l’homme prit l’habitude de croire qu’à chaque acte lésant une personne, un autre acte devait répondre que l’on avait jadis appelé « la vengeance » {22}. Ainsi – dit Paul Ree – un jugement fut formulé selon lequel certains actes dont les suites s’étaient révélées fâcheuses, mauvaises, dommageables pour autrui, devaient être contrebalancés par d’autres actes rétablissant l’équilibre.

Des formes successives de ce jugement naquirent un rapport entre certains sentiments éprouvés par l’homme après l’accomplissement d’un acte ou même la tentation seulement d’accomplir cet acte. L’homme a oublié combien cet instinct de vengeance était jadis vivant. Cependant la notion qu’une action devait succéder à une lésion, à un dommage, afin de contrebalancer l’une par l’autre a été ancrée dans le sentiment. C’est pourquoi l’homme pense aujourd’hui qu’une « voix intérieure » lui parle, alors qu’en réalité ce n’est que le « désir de vengeance » intériorisé au cours des temps.

Je viens de vous exposer un cas extrême ; extrême parce que l’auteur, au cours de son étude présente la conscience morale comme une illusion absolue. Il faut bien reconnaître par ailleurs, qu’affirmer : la conscience a en fait toujours

existé depuis qu'il y a des hommes sur la terre, elle est éternelle ; c'est aller beaucoup trop loin.

Un accord sur ce problème est d'autant plus difficile que des deux côtés on est dans l'erreur, aussi bien en disant que la conscience est éternelle, qu'en affirmant qu'elle est illusoire. Et pourtant cette conscience morale est un fait quotidien, mais « quotidien sacré », intime, profond. La vue d'ensemble des différentes philosophies nous incite à penser qu'en ce qui concerne la conscience, les meilleurs philosophes eux-mêmes, ont jadis eu des théories différentes de celles que nous avons aujourd'hui.

Chez Socrate par exemple – et cela a été nettement démontré – on ne trouve nulle part quoi que ce soit qui ressemble à ce que nous appelons aujourd'hui « la conscience morale ». En effet, si nous disons : la conscience est une voix qui parle – même chez les hommes les plus naïfs – avec une force divine sacrée et dit : « fais ceci, évite cela » et que nous cherchions chez Socrate puis chez Platon une quelconque affirmation de ce genre, nous n'en trouvons point.

Tous deux affirment que la vertu s'apprend. Pour Socrate : si l'homme se forme des concepts clairs au sujet de ce qu'il doit faire ou ne pas faire, c'est par l'étude, par un savoir, une science de la vertu qu'il s'éduque à agir vertueusement.

À ce concept, on peut opposer la notion actuelle de conscience morale et dire : Il serait vraiment terrible d'attendre de savoir par l'étude, ce qui est bon ou mauvais pour agir ensuite vertueusement. La conscience parle dans l'âme avec une force bien plus élémentaire, elle est perceptible dans chaque cas particulier : « fais ceci, évite cela ! » bien longtemps avant que nous nous soyons formé des idées sur ce qui est bon ou mauvais, bien avant que nous ayons reçu un enseignement moral.

Elle apporte à l'homme une certaine sérénité, tranquillité d'esprit, quand il se dit : tu as fait quelque chose et tu peux être d'accord avec ton acte. Ce serait affreux – ainsi disent certains – qu'il faille apprendre ce que sont la nature et le caractère de la vertu, pour être d'accord avec ses propres actions.

C'est pourquoi Socrate, martyr de la philosophie, anobli par la mort qui a couronné son œuvre, nous propose une notion de la vertu qu'il est difficile d'intégrer à la notion actuelle de conscience morale.

Les philosophes grecs post socratiques disent eux aussi : l'homme peut par l'étude se perfectionner dans la vertu, ce qui contredit l'idée de la puissance élémentaire immédiate de la conscience morale. D'où vient que Socrate, personnalité noble et forte, ne connaisse pas encore notre concept de conscience, bien que chez lui, comme chez Platon, nous sentions parler le sens moral le plus pur, la force suprême de la vertu ?

Il faut comprendre que même les concepts, représentations, expériences psychiques, lot quotidien de l'homme d'aujourd'hui, lequel les perçoit comme s'ils avaient été engendrés avec lui ont été conquis eux aussi au cours des temps. La notion de conscience morale, le sentiment de conscience n'existaient pas chez les grecs, ni dans les anciens peuples, sous la forme et l'aspect qu'ils ont actuellement (dans la pensée comme dans le sentiment).

Le concept de conscience s'est formé peu à peu ; ce n'est pas simplement par l'expérience ou la science extérieure, ainsi que le veut Paul Ree, que l'homme pourra saisir quelque chose de cette formation. Il faut plonger plus profondément dans l'âme humaine pour l'éclairer et la comprendre. Nous avons observé la configuration de l'âme humaine. Nous avons vu que l'étude de son évolution laisse

apparaître des qualités supérieures qui naissent et se développent.

Toute la vie psychique telle qu'elle se dévoile au regard du voyant a été décrite ; ce regard ne voit pas le seul monde sensible et n'acquiert pas la seule science de ce monde ; il voit derrière le voile sensible, la région où se trouvent les origines du sensible : les arrière-plans spirituels. Par ailleurs, j'ai attiré votre attention {23} sur le fait que dans la vie quotidienne, au-delà de ce qui se joue dans notre vie psychique, la conscience voyante conduit à des régions plus profondes de l'âme.

Dans la vie ordinaire, déjà nous sentons les arrière-plans profonds de l'âme, lorsque notre introspection nous permet de percevoir nos pensées, nos sentiments, nos volontés. Cependant, j'ai indiqué que ce qui se dévoile à notre âme pendant l'état de veille, n'est en somme que la face extérieure du spirituel.

De même que pour trouver les raisons, les motifs de l'existence, il faut percer le voile de l'apparence, voir derrière ce que nos yeux nous montrent, entendre derrière ce que nos oreilles nous font entendre, comprendre derrière ce que notre cerveau et notre raison nous font comprendre, de même, il faut voir derrière notre pensée notre sentiment et notre volonté, derrière les raisons et les motifs de notre vie psychique intérieure ordinaire pour connaître les principes originels, les arrière-plans spirituels de notre propre vie.

Nous sommes partis de ce point de vue pour mettre au clair la vie psychique dans ses multiples ramifications. Nous avons vu que cette vie psychique doit être observée dans trois domaines distincts. Cependant, remarquez que je ne dis pas « trois domaines séparés ». Nous avons appelé « âme de sentiment » l'élément psychique inférieur – et nous disons d'un homme encore tout adonné à ses désirs instincts et passions, que le Moi n'a pas encore eu la force

de purifier et de maîtriser, que l'âme de sentiment l'emporte dans la configuration de sa vie psychique.

Quand cet homme arrive à vaincre ses passions, un élément psychique plus élevé apparaît : « l'âme de raison » ou « âme d'entendement » où grandissent des facultés particulières, le sens de la vérité, l'amour du prochain, etc… L'âme de raison se développe à partir de l'âme de sentiment. L'élément le plus élevé que l'homme puisse actuellement acquérir – d'autres encore supérieurs naîtront à l'avenir – a été appelé « âme de conscience ».

Tandis que dans l'âme de sentiment (ou sensation) l'homme répond aux impressions venues de l'extérieur par ses désirs et ses instincts…, dans son âme de raison, il répond aux impressions de ce monde, sans prêter attention à ces mêmes instincts désirs, etc., c'est par la purification de ceux-ci que l'âme de raison se développe.

Se tournant à nouveau vers le monde extérieur, enrichi par ces acquisitions intérieures, par toutes ses représentations, s'il cherche à comprendre le monde et s'aperçoit que ses représentations et ses idées l'y aident, s'il sort de lui-même pour prendre conscience de ce qui existe dans le monde, il atteint alors l'âme de conscience.

Qu'est-ce qui s'élabore ainsi dans l'âme humaine, avec le concours des trois éléments psychiques ? C'est le Moi, ce centre intime de l'unité humaine qui maintient la cohérence de l'ensemble de l'être, qui joue sur les trois cordes de la vie psychique, les faisant résonner de toutes les manières possibles, discordantes ou harmonieuses. Cette force intérieure, lien entre les notions, les idées, les concepts et les objets mêmes du monde, est ce que nous appelons : le Moi. Il est présent dans les trois éléments psychiques comme un artiste qui dans l'âme joue sur les trois cordes de son instrument. Mais ce jeu du Moi dans l'âme ne s'est développé que peu à peu. La conscience actuelle est le résultat d'un long travail.

Pour comprendre l’évolution, depuis les origines, de la conscience et de la vie psychique, essayons de nous représenter ce qu’il en sera de l’homme à l’avenir et ce qu’il peut déjà en être aujourd’hui, lorsqu’à partir de l’âme de conscience, il développe ce que nous nommons une conscience supérieure clairvoyante.

L’âme de conscience ordinaire nous permet de saisir et comprendre le monde extérieur qui se manifeste à nos sens. Pour pénétrer derrière le voile du monde sensible, il faut que l’homme transforme sa vie psychique, prenant le relais des forces d’évolution.

C’est alors que la grande expérience de l’éveil de l’âme peut être faite : éveil comparable à l’opération d’un aveugle-né. Celui-ci, avant l’opération ignorait tout de la lumière et des couleurs, mais après, il est envahi par elles. De même le développement des facultés supérieures, résultat d’une méthode appropriée, ouvre à l’âme un monde d’entités et de faits inconnus, inaperçus jusqu’alors bien que toujours présents dans l’entourage de l’homme ; un nouvel organe de perception est formé grâce au travail personnel.

Quand la discipline permet à l’homme d’atteindre ce stade, son moi participe pleinement à ce nouvel état et cela signifie qu’il évolue parmi les entités et les événements spirituels, causes et fondements du monde sensible, comme il évolue d’habitude au milieu des chaises et des tables. Le moi qui a conduit sa vie psychique au travers des phénomènes de l’âme de sentiment, de raison, de conscience, s’élève dans une région supérieure.

Quittons la conscience clairvoyante, illuminée, et transfigurée par le Moi et tournons notre regard vers la vie psychique ordinaire. Le moi y vit dans ses trois éléments. Si nous avons à faire à un homme complètement adonné aux instincts désirs et passions, qui montent de son âme de sentiment, nous disons : il est âme de sensation ou de

sentiment, et son moi n'a qu'une activité très faible, – il n'a aucune force particulière, il est à la merci à la remorque pour ainsi dire de cet élément psychique. Au sein des forces qui telles les vagues de l'océan déferlent de son âme de sensation, le moi n'est qu'une faible lueur oscillante facilement submergée par les lames puissantes des instincts et des impulsions volontaires.

Dans l'âme de raison ou âme d'entendement, le Moi est déjà plus libre, plus indépendant. En effet cet élément ne peut se développer que si les impulsions de l'âme de sentiment sont élaborées dans le calme de la vie intérieure. Au sein de l'âme de raison, l'homme est un avec son Moi, il est lui-même. Le moi devient alors de plus en plus lumineux et atteint la clarté parfaite, quand l'homme peut se dire : je me suis conquis – j'ai atteint ma conscience personnelle ! Cette clarté n'appartient qu'à l'âme de conscience. Nous voyons ainsi la force progressive ascendante du moi qui chemine depuis l'âme de sentiment à travers l'âme de raison, jusqu'à l'âme de conscience.

Mais progressant encore avec son Moi au-delà de l'âme de conscience jusqu'à la conscience clairvoyante et accédant ainsi à des domaines encore plus élevés de l'âme, le voyant, jetant un regard en arrière sur l'évolution de l'humanité peut nous dire : de même que le Moi progresse vers des éléments supérieurs, ainsi, lorsqu'il pénétra dans l'âme de sentiment, il venait des régions inférieures de la nature humaine.

Nous avons montré comment l'ensemble des éléments intérieurs, âme de sentiment, âme de raison, âme de conscience – se développe au sein de l'ensemble des enveloppes humaines : corps astral ou corps de sensation, corps éthérique, corps physique. Il est clair pour la science spirituelle que le moi avant de commencer son élaboration ascendante au travers des trois éléments psychiques de

l’âme, exerçait son activité au sein des enveloppes humaines encore peu pénétrées d’âme.

Avant d’agir dans l’âme de sentiment, il agissait dans le corps de sensation avant d’agir dans l’âme de raison, il agissait dans le corps éthérique, et avant d’agir dans l’âme de conscience, il agissait dans le corps physique. Ce moi d’alors dirigeait beaucoup plus l’homme de l’extérieur. Représentons-nous cette activité : pensons à un homme possédant ces trois enveloppes ; son moi le dirige, mais il n’est pas encore capable de dire de lui : Moi, de trouver en lui le centre de son être. Son moi est encore plongé dans les ténèbres de la vie corporelle. Dans ce passé préhistorique, le Moi qui a ainsi construit les enveloppes corporelles, était-il plus imparfait que celui que nous portons aujourd’hui au centre de notre être ?

Ce germe intérieur, facteur nécessaire de notre vie psychique doit à l’avenir se perfectionner infiniment encore, par la discipline. Nous y voyons la quintessence de notre entité en même temps que la garantie de notre dignité d’homme. Quand il travaillait de l’extérieur, à notre corps uni aux puissances spirituelles et que nous ne le percevions pas encore, était-il plus imparfait que maintenant ? Seule une pensée abstraite pourrait en décider ainsi.

Notre corps physique par exemple a été extrait du spirituel dans un passé qui remonte aux origines les plus lointaines, mais il devait exister pour qu’une âme puisse l’habiter. Seule une pensée matérialiste peut croire que le corps physique n’est pas issu du spirituel. Cette création spirituelle (du corps physique) devait donc précéder celle de notre vie intérieure. La vie intérieure n’est concevable que dans l’existence terrestre, au sein d’un corps, celui-ci devait donc être d’abord préparé.

Observant même extérieurement le corps, il faut bien convenir qu’il est œuvre merveilleuse de perfection.

L’anatomie, la physiologie diront du cœur et de son étonnante conformation : aucune intelligence, aucune habileté technique ne sont comparables à la sagesse qui s’exprime dans la construction d’un cœur humain. Que sont la science, la technique qui édifient les plus beaux ouvrages d’art, comparées à l’architecture d’un fémur ? Il apparaît au microscope comme un merveilleux échafaudage de cellules, une charpente mobile capable de mouvements en tous sens. Croire approcher même d’infiniment loin la sagesse qui préside à l’édification du corps physique est prétention démesurée !

Observons maintenant notre vie psychique – tout d’abord jusqu’aux passions, instincts, désirs – et demandons-nous : que ne faisons-nous pas pour détruire la très sage, l’admirable organisation de notre corps ? L’observation impartiale de l’œuvre de sagesse que constitue notre corps, nous oblige à dire : cet édifice est infiniment plus sage que toute notre vie psychique, perfectible, mais encore combien imparfaite !

Regardons un corps sans préjugés, tel que notre œil nous le montre, et remarquons que, même sans être clairvoyant, nous ne pourrons plus jamais penser autrement.

Cette activité pleine de sagesse édifiant la demeure de l’homme pour qu’elle soit habitée par un Moi, ne possède-t-elle pas quelque chose de la nature et de l’entité dont le Moi lui-même tire sa substance ? Ce qui a travaillé à nos enveloppes ne porte-t-il pas le caractère du Moi, mais d’un Moi d’une perfection bien plus grande ? Il faut admettre que quelque chose d’apparenté à notre Moi a construit au cours d’immenses périodes de temps, la demeure qu’un Moi devait pouvoir occuper.

On peut refuser cette idée, on peut imaginer tout autre chose, mais il faut penser alors que si la demeure construite pour l’habitat de l’homme n’a pas été édifiée par un esprit humain, elle l’a été par les seules forces

naturelles. La seconde affirmation découle logiquement de la première. À des époques extrêmement reculées, l'esprit, marqué d'une Nature-Moi infiniment parfaite, a élaboré nos enveloppes, et à partir de cette élaboration, le moi humain a commencé à gravir les degrés qui l'ont conduit à la conscience actuelle. Aux origines, il était enfoui dans le sous-conscient, au sein des enveloppes, comme dans un sein maternel ; bien que, et parce que ne sachant rien de lui-même, il n'en était que plus proche des entités participant à la construction de nos corps, apparentées au Moi, mais d'une beaucoup plus grande perfection.

Ces considérations vont nous aider à comprendre pourquoi la conscience clairvoyante nous fait remonter à une époque où l'homme tout en n'ayant pas conscience d'être un Moi, vivait au sein de la vie spirituelle, où la vie psychique, fort différente de ce qu'elle est aujourd'hui était plus proche des forces dont le moi est issu.

Jadis à la base de toute évolution humaine existait une conscience clairvoyante, non pas illuminée par un Moi, mais trouble, rêveuse. C'est de cette conscience là que le Moi a jailli.

Ce que l'homme acquerra par son Moi à l'avenir, il l'a possédé, à une époque très ancienne, sans le Moi. La conscience clairvoyante est liée au fait que l'homme voit, autour de lui, des entités spirituelles et des événements spirituels.

La science spirituelle nous montre l'homme vivant dans un état de clairvoyance rêveuse avant d'avoir la conscience actuelle. Il était alors proche du monde spirituel, il le contemplait bien que comme au travers d'un rêve. C'est l'état originel de l'humanité.

N'étant pas habité et éclairé par un Moi, l'homme n'était pas assigné à demeurer en lui-même lorsqu'il voulait percevoir le spirituel, il le saisissait autour de lui, et se sentait lui-même comme une partie, un membre du monde

spirituel, ce qu'il faisait avait un caractère spirituel. Lorsqu'il pensait, il ne se disait pas comme aujourd'hui : maintenant, je pense, mais sa clairvoyance lui montrait des pensées devant lui. Lorsqu'il avait un sentiment à exprimer, il n'avait pas à chercher en son être profond, au contraire le sentiment rayonnait de lui et l'intégrait à tout l'entourage spirituel.

C'est bien ainsi que l'homme vivait dans l'antiquité. Il a dû se libérer de cette conscience clairvoyante rêveuse pour accéder à son être personnel, pour trouver son centre, imparfait encore, mais qui se perfectionnera et lui permettra de gravir les degrés conduisant au monde spirituel.

Observons clairement ces temps anciens, grâce aux méthodes caractérisées ici, et qui conditionnent la conscience clairvoyante : que nous dit le clairvoyant sur la conscience humaine originelle ? Par exemple, lorsqu'un acte mauvais avait été commis ?

Cet acte ne se présentait pas comme quelque chose sur quoi l'homme aurait pu porter un jugement ; il le voyait dans toute son horreur et sa laideur, comme un fantôme devant lui. Le sentiment de l'acte mauvais surgissait en son âme, entraînant comme résultat la vision extérieure infamante d'une réalité spirituelle. Il était alors entouré par les conséquences de son acte immoral.

Une période vint où peu à peu, l'ancienne clairvoyance de rêve disparut puis s'effaça tandis que le Moi s'affirmait et que l'homme trouvait son centre en lui-même. La conscience personnelle devint plus forte. Ce qu'il voyait jadis devant lui, comme résultat de ses bonnes ou mauvaises actions, fut intériorisé, transformé en reflet.

Quelles formes prenaient donc ses actes dans sa clairvoyance de rêve ? Les puissances spirituelles lui montraient les forces par lesquelles il avait détruit, ébranlé l'ordre du monde. L'action de ces forces sur lui n'était pas

mauvaise au contraire, elle était salutaire. C'était la réponse des dieux qui cherchaient à l'améliorer en lui montrant le résultat de son acte, afin qu'il réparât le préjudice causé.

Bien que l'apparition extérieure de l'acte mauvais ait été affreuse, c'était aussi au fond le geste de guérison fait par le monde qui avait construit l'homme. Lorsque vint le temps où l'homme trouva en lui son centre, cette vision extérieure fut intériorisée et se fit reflet, image. Le Moi, lorsqu'il naquit dans l'homme était d'abord faible, au sein de l'âme de sentiment. Il fallut un travail ininterrompu pour le fortifier et le perfectionner peu à peu.

Demandons-nous ce qui serait arrivé à l'instant de l'évolution où la vision clairvoyante de l'acte mauvais disparut extérieurement, si, intérieurement au même moment quelque chose ne s'était pas produit dans le moi encore faible, qui était la réplique de l'action bienfaisante des êtres spirituels. Ceux-ci avaient déjà montré à la conscience clairvoyante rêveuse les conséquences de ses actes.

L'homme avec son faible moi aurait été déchiré, écartelé au sein de l'âme de sentiment par ses propres passions, comme dans une mer tumultueuse et sans rivage. Quelque chose qui venait de l'extérieur s'intériorisa alors, à cet instant historique.

Si nous disons que l'esprit du monde plaçait l'action mauvaise devant la conscience clairvoyante de rêve, comme un réactif salutaire pour apprendre à l'homme ce qu'il avait à améliorer, on peut dire aussi que le même esprit se fit connaître comme une puissance en l'homme, alors que le moi était encore faible.

Ainsi l'esprit cosmique qui jadis agissait à l'extérieur, dans la vision qu'avait le clairvoyant atavique de son acte mauvais se retira dans l'homme afin de lui dire ce qu'il avait à faire pour corriger et remettre en ordre ce qu'il

avait bouleversé par son action. Cet esprit cosmique veille en même temps sur le moi encore faible. On le perçoit veillant sur le moi, et jugeant ce que le moi ne peut encore juger.

Derrière le faible moi humain se tient comme un reflet du puissant esprit cosmique qui jadis montrait à l'homme de l'extérieur le résultat de ses actes. Ce reflet vigilant de l'esprit correcteur apparut à l'homme comme « sa conscience morale ». Ainsi lorsqu'un être naïf dit que la conscience « c'est la voix de Dieu dans l'homme », nous sentons bien qu'il exprime une vérité. Mais c'est la science spirituelle qui indique le moment de l'évolution où l'extérieur est devenu intérieur et où la conscience morale est née.

Ces considérations sont le fruit d'une conception purement spirituelle. Point besoin d'exemples historiques pour les prouver. Le résultat du travail intérieur apparaît ici avec une vérité, une certitude irréfutables. Demandons-nous cependant, étant donné les exigences de notre époque, si l'histoire extérieure peut nous fournir une confirmation de la connaissance élaborée par la vision intérieure ?

Ce qui provient de la conscience clairvoyante peut toujours être contrôlé par les faits extérieurs ; point n'est besoin de craindre que ceux-ci contredisent les visions de celle-là – à condition toutefois que la vérification soit exacte – un seul exemple montrera que les faits extérieurs confirment ce qui vient d'être exposé.

La naissance de la conscience morale ne remonte pas à une époque très reculée. Vers les V^{e}/VI^{e} siècles avant J. C. un poète, un dramaturge puissant vivait en Grèce : Eschyle. Il a notamment écrit une tragédie très remarquable – remarquable, parce que cette même tragédie a été réécrite plus tard tout autrement par un autre poète également grec. Eschyle nous montre Agamemnon, revenant de Troie

dans son pays, assassiné par son épouse Clytemnestre. Agamemnon est vengé par son fils Oreste qui, obéissant au conseil des dieux, tue sa propre mère. Que résulte-t-il de cet acte pour Oreste ?

De son âme bouleversée par le parricide, quelque chose surgit – et Eschyle nous le montre – quelque chose qui normalement, à cette époque ne pouvait plus être vu. Mais la puissance du choc causé par le meurtre fait renaître une fois encore l'ancienne clairvoyance atavique. Oreste pouvait dire : Le dieu Apollon m'a donné le droit de venger mon père en tuant ma mère, tout ce que j'ai accompli parle pour moi. Mais le sang maternel produit des effets ultérieurs !

Dans la deuxième partie de l'« Orestie », nous assistons à l'éveil des forces de l'ancienne clairvoyance atavique. Les déesses de la vengeance, les « Erynnies », qui deviendront les « Furies » chez les Romains le poursuivent. Oreste voit l'aspect extérieur de son parricide dans cet état ancien de la clairvoyance du rêve.

Apollon lui-même lui donne raison, mais il existe un droit supérieur. Eschyle cherchait à montrer que l'ordonnance du monde dépend d'entités supérieures à Apollon ; c'est pourquoi il rend Oreste clairvoyant. Eschyle n'est pas encore assez moderne pour pouvoir dire ce qu'est la voix de la conscience morale telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Cependant l'étude du drame : « Agamemnon » montre bien qu'Eschyle est arrivé à sentir que de toute la vie psychique de l'homme, quelque chose comme la conscience morale devait fatalement sourdre – mais il ne pouvait aller plus loin. Il fait voir à Oreste quelque chose qui n'est pas encore la conscience morale : les images de la clairvoyance atavique de rêve.

Remarquons cependant qu'il est au bord de cette conscience morale. Chaque mot placé dans la bouche de

Clytemnestre, par exemple permet formellement de pressentir : maintenant, il faudrait décrire la conscience morale. Mais il n'y arrive pas. À cette époque de l'évolution, le grand poète dramaturge pouvait seulement représenter ce qui se passait jadis lorsque le résultat des actes mauvais apparaissait devant l'âme humaine.

Passons maintenant à une génération suivante, d'Eschyle à Sophocle et à Euripide. Celui-ci, peu de temps après, traite le même sujet. Les spécialistes ont dit avec raison – mais ceci ne peut être mis en pleine lumière que par la science spirituelle – que le thème est présenté de telle manière que pour la compréhension du personnage d'Oreste, les images de rêve en question – comme chez Shakespeare – sont les ombres, les fantômes, les images de la conscience intérieure morale. {24}

Nous saisissons ici concrètement comment la notion de conscience va être conquise par l'art poétique. Eschyle ne parle pas encore de conscience morale, tandis qu'Euripide, son successeur, en parle déjà. On comprend sans peine pourquoi la pensée humaine, le savoir terrestre, ne pouvaient que très lentement se hausser à la notion de conscience morale. La force agissant dans cette conscience existait déjà aux époques passées, mais elle résidait dans les images montrant à la conscience rêveuse clairvoyante les suites de ses actes.

Cette même force s'est intériorisée. Mais encore fallait-il la percevoir, la ressentir sous son nouvel aspect ! Comment ? La morale aurait pu être une sorte de condensé de ce qui existait auparavant. Cependant pour éprouver cette force intérieurement, il fallait participer à toute l'évolution de l'humanité, qui a conquis pas à pas la notion de conscience morale. Pourquoi Socrate, par exemple, ne parlerait-il pas tout spécialement de l'homme et des vertus qu'il doit acquérir ?

Pourquoi ses entretiens ne feraient-ils pas une profonde impression quand ils nous rappellent la morale ? Et pourquoi la notion de conscience n'aurait-elle pas existé : malgré tout pour le philosophe de ce temps, alors que nous voyons combien l'âme humaine d'alors s'efforce de découvrir cette idée de conscience morale, ce dieu qui parle dans l'intimité de l'âme ? Il est évident maintenant que Socrate ne pouvait encore parler de ce genre de conscience ; cette force d'âme en effet venait juste de pénétrer dans l'homme. La conscience morale se développe donc avec l'homme, celui-ci la conquiert. Mais comment et où pouvons-nous la connaître telle qu'elle est ?

Là où était l'homme lorsque avec son faible moi il a commencé son évolution ! On peut la suivre tout au long de l'évolution humaine. En Grèce où les hommes étaient le plus évolués, le Moi avait déjà acquis l'âme de raison. Mais remontons au-delà des temps grecs – l'histoire extérieure ne sait rien sur ce sujet, tandis que Platon et Aristote en possédaient une connaissance transmise par la clairvoyance – chez les Égyptiens et les Chaldéens, où même la culture la plus avancée ne pouvait être acquise avec un moi intérieurement indépendant.

Toute la connaissance issue des sanctuaires de l'Égypte et de la Chaldée se distingue de la science actuelle par le fait que celle-ci est appréhendée par l'âme de conscience.

Aux époques antérieures à la Grèce, on devait les connaissances au travail du moi dans l'âme de sentiment. Le progrès consista pour la civilisation grecque à les élaborer dans l'âme de raison ou d'entendement, par conséquent le moi avait également progressé. Notre époque est celle de l'âme de conscience. C'est donc maintenant réellement que la conscience du Moi est personnelle et normale.

En observant l'évolution de l'humanité on se rend compte, passant des cultures orientales aux cultures

occidentales, que le progrès consiste à éprouver un sentiment toujours plus grand de liberté, une indépendance toujours plus large. L'homme de jadis, au contraire, était complètement soumis aux dieux, dépendant de leurs dons, tandis qu'en occident, la culture fut d'abord intériorisée.

Nous en voyons un exemple justement chez Eschyle qui s'efforce de hausser la conscience du Moi au sein de l'âme humaine. Il se tient entre l'Orient et l'Occident, l'attention dirigée aussi bien vers l'Est que vers l'Ouest, essayant d'extirper à l'âme ce qui plus tard, apparaîtra sous le concept de conscience morale. Malgré ses efforts, il ne peut pas encore incorporer cette forme nouvelle de la conscience dans ses drames. En voulant tout comparer on introduit facilement le désordre dans les idées. Il ne faut pas seulement comparer mais distinguer. L'essentiel est qu'en Occident, toute l'évolution était préparée pour que le Moi se hausse jusqu'à l'âme de conscience.

En Orient le Moi demeure étouffé, enchaîné, sans liberté. En Occident, les hommes vivent avec un moi en progression continuelle vers l'âme de conscience. Bien que l'antique clairvoyance de rêve dut se taire au cours des temps, tout avait été organisé pour éveiller le moi et faire naître la conscience gardienne du Moi, voix de Dieu au fond de l'âme. Eschyle fut la pierre angulaire érigée entre le monde occidental et le monde oriental. À partir de ce moment, l'évolution suivit le cours que nous avons indiqué.

En Orient, les hommes avaient conservé la conscience vivante de leur appartenance au monde divin des esprits. C'est pourquoi ils purent comprendre ce qui arriva quelques siècles plus tard après que l'humanité eut – comme Eschyle – cherché parmi la multiplicité des dieux, cette voix de Dieu qui parlait en l'homme. Cet événement, cette impulsion, l'investigation spirituelle nous les décrit comme les plus grands qui furent jamais : c'est l'avènement du Christ, l'impulsion christique.

L’impulsion du Christ permit aux hommes de comprendre que le Dieu créateur des choses et créateur des enveloppes de l’homme, peut aussi être compris et saisi dans l’intimité de l’âme. La compréhension de la nature divine et humaine du Christ Jésus permit aux hommes d’admettre que Dieu peut aussi parler au tréfonds de l’âme. Pour que l’homme puisse trouver cette nature divine en lui, il fut nécessaire que l’événement en question se déroulât sur le plan terrestre de l’histoire dans le monde physique.

Si Dieu, le Christ, n’avait pas été présent dans le corps d’homme de Jésus de Nazareth, il n’aurait pas été démontré une fois pour toutes que Dieu peut être appréhendé dans l’âme puisque cela est arrivé une fois dans l’humanité. S’il n’était pas considéré comme vainqueur de la mort au Golgotha, l’homme n’aurait jamais pu comprendre que son être intime pouvait être l’habitacle de la divinité. Qui affirmerait comprendre cette présence divine intérieure sans l’événement historique extérieur, pourrait aussi bien affirmer que nous posséderions des yeux même s’il n’existait pas de soleil.

Il sera éternellement vrai que le point de vue suivant des philosophes est partial : sans les yeux on ne peut voir la lumière, donc la lumière est conséquence de l’œil. On ne peut qu’opposer à ce point de vue exclusif la phrase de Gœthe : l’œil est construit par la lumière pour la lumière !…

Si le soleil n’éclairait l’espace, les yeux n’auraient pas pu se former dans l’organisme humain. Les yeux sont création de la lumière et sans le soleil, jamais un œil ne percevrait la lumière. Aucun œil ne serait capable de voir le soleil si la force même de cette perception ne lui avait auparavant été conférée par le soleil. De même il est impossible de comprendre et de connaître intérieurement la nature du Christ, sans connaître et comprendre l’impulsion historique du Christ dans le monde extérieur.

Ce que le soleil est dans l'univers pour l'œil, le Christ-Jésus historique l'est pour ce que nous nommons la pénétration de la nature divine au sein de notre être intérieur. Les éléments nécessaires à l'âme pour comprendre le mystère du rapport entre la nature divine et la nature humaine ont été apportés par le courant oriental, il fallait seulement qu'ils soient exhaussés à un degré supérieur.

Les âmes étaient mûres à l'Occident pour saisir cette impulsion car la conscience morale s'y était développée venant du monde extérieur, se haussant dans l'âme et veillant sur le Moi encore faible. Cette force dans l'âme a subi une préparation telle que la conscience put apparaître et dire : Dieu vit en nous, il apparut à ceux qui, en Orient, pouvaient le contempler par la clairvoyance, le divin vit en nous !

Ce qui s'était ainsi préparé n'aurait pu cependant conduire à la naissance de la conscience morale si le dieu intérieur n'avait déjà commencé à parler devançant l'événement comme l'aurore devance le jour. Ainsi donc la compréhension extérieure de l'idée du Christ-Jésus-Dieu, est née en Orient – la conscience humaine qui a formé la conscience morale vient à sa rencontre de l'Occident.

À l'époque romaine par exemple, au début de notre ère, on parle de plus en plus de conscience morale et plus on se déplace vers l'ouest, plus elle existe, soit en germe, soit dans l'âme de conscience.

Ainsi l'est et l'ouest s'entr'aiment. Le soleil du Christ se lève à l'Orient et l'œil du Christ, dans la conscience en prépare à l'Occident la compréhension. C'est pourquoi le christianisme avance non vers l'Orient mais vers l'Occident. À l'Orient s'établit et s'étend une religion dont l'ultime conséquence – la suprême – est le Bouddhisme. Le christianisme s'étend sur l'Occident où il a créé et préparé l'organe qui le recevra.

Il est lié à ce qui est devenu dans le monde occidental le facteur culturel le plus profondément élaboré : le concept de conscience morale. Ce n'est pas en étudiant l'histoire extérieure du monde mais en soumettant les faits à l'observation intérieure que nous pouvons connaître l'évolution.

Toutes ces données se heurteront à beaucoup d'incrédulité. Mais l'esprit du temps nous force à reconnaître l'esprit dans les manifestations du monde extérieur. Seul en a le pouvoir celui qui cherche au moins à l'apercevoir là où il se révèle par le truchement d'un messager au clair langage. La conscience populaire dit : « Quand parle la conscience, c'est Dieu qui parle dans l'âme », la conscience spirituelle la plus haute dit : « Quand la conscience parle, c'est vraiment l'esprit cosmique qui parle. »

La science spirituelle indique le rapport de la conscience morale avec l'événement le plus grandiose et le plus important de l'évolution humaine, l'événement du Christ. Il n'est donc pas étonnant que la conscience morale soit considérée comme un élément noble et évaluée à son plus haut prix. Faire quelque chose « en conscience » signifie avec ce qu'il y a de plus essentiel dans l'humanité.

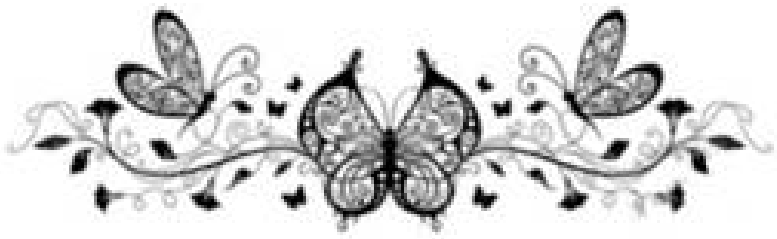
Ainsi le sentiment humain parlant de la conscience comme de « Dieu en l'homme », est juste. Lorsque Gœthe dit : si « Dieu-Nature se manifeste à l'homme c'est pour celui-ci le but suprême. » Il est clair que Dieu ne peut se manifester dans l'homme qu'en esprit, quand la Nature apparaît sous son aspect spirituel, ou bien encore : quand on perçoit les bases spirituelles des phénomènes naturels.

Elle apparaît ainsi, par une nécessité intérieure, de l'évolution de l'humanité : grâce d'une part à la lumière du Christ, à la lumière extérieure, et d'autre part, grâce à la lumière divine en l'homme à la conscience morale. C'est pourquoi le philosophe du caractère qu'est Fichte peut

vraiment dire de la conscience morale, qu’elle est la voix la plus élevée dans l’être intime de l’homme. C’est pourquoi aussi nous avons conscience {25} que de cette conscience morale {26} dépend notre dignité individuelle.

La conscience du Moi nous rend homme et ce qui sous l’aspect de la conscience morale se tient à nos côtés, se tient également aux côtés du Moi. La conscience morale est donc notre bien le plus sacré le plus personnel ; le monde extérieur n’a pas à y intervenir ; c’est par elle que nous décidons de notre chemin, de notre but. Si l’homme considère la conscience morale comme son bien le plus sacré, c’est qu’il connaît le but suprême et intangible, inviolable qu’elle lui assigne. Personne n’intervient quand parle la conscience morale !

Ainsi la conscience morale est une garantie du lien avec les forces originelles divines du monde et une preuve que nous possédons en nous-mêmes une parcelle émanée de la divinité – ce qui justifie cette parole : si la conscience morale parle, Dieu parle !…



CHAPITRE XV

MISSION DE L'ART

Nous allons terminer la série de ces études sur la vie de l'âme en les mettant en rapport avec un domaine de la vie intérieure qui renferme des trésors particulièrement riches. Nous allons étudier certains aspects de la nature de l'art et son importance pour l'évolution humaine. Mais le domaine de l'art est tellement vaste que nous bornerons nos réflexions au développement qu'a pris l'art poétique au cours de l'histoire en ne tenant compte que des grandes cimes où s'est élevée la vie de l'esprit en ce domaine.

On pourrait se demander ce qu'il y a de commun entre nos études antérieures sur l'âme dans ses rapports avec la vérité et la connaissance des mondes spirituels, d'une part, et d'autre part, ce domaine de la création humaine qui s'exprime avant tout dans l'élément de la beauté. Car on croit aisément, de nos jours, que le chemin qui mène à la connaissance doit nécessairement être aux antipodes de celui qui conduit à l'art.

Toute science, toute connaissance, croit-on, doit obéir aux lois bien déterminées de l'expérience et de la logique ; alors que la création artistique ne connaît que les lois les plus arbitraires du cœur, de l'imagination. Entre le vrai et le beau, la plupart de nos contemporains mettent une grande distance. Et pourtant, les maîtres les plus qualifiés en ce domaine de la création artistique ont toujours eu le sentiment que ce que leur art exprimait prenait sa source

dans les profondeurs humaines d’où provient aussi la connaissance.

Gœthe, par exemple, a cherché la vérité avec autant d’ardeur que la beauté. Dès sa jeunesse, il s’efforça, par toutes les voies possibles, d’élargir sa connaissance du monde et de trouver la réponse aux grands problèmes de la vie. Avant d’entreprendre son voyage en Italie, pays qui devait jouer un si grand rôle dans sa vie spirituelle, il avait longuement étudié avec ses amis, à Weimar, tout ce qui pouvait l'aider à s'approcher de la vérité. Il avait lu Spinoza et il avait ressenti une profonde impression en lisant ce qu'écrit sur l'idée de Dieu ce philosophe qui avait cherché la substance primordiale par-delà l'apparence. Gœthe et ses amis croyaient percevoir à travers Spinoza les sons harmonieux qui font pressentir les sources de l'existence, quelque chose comme l'apaisement au bout d'un effort faustien. Mais l'esprit de Gœthe était trop riche, trop dense, pour trouver dans les conceptions intellectuelles de Spinoza une image de la vérité qui le satisfasse.

Ce qu'il ressentait, ce qu'il voulait, le désir ardent de son cœur, on ne peut le comprendre qu'en le suivant dans son voyage en Italie. À la vue de ces chefs-d'œuvre qui sont pour lui l'écho de l'art antique, il éprouve ce qu'il a cherché en vain dans les conceptions de Spinoza et il écrit à ses amis de Weimar : « Les artistes antiques ont tout autant qu'Homère possédé la connaissance de la nature. Ils ont eu aussi sûrement que lui la notion de ce qui peut être représenté et comment il faut le représenter. Hélas le nombre des chefs-d'œuvre de premier ordre est trop mince. Pourtant même en ne contemplant que ceux-ci, il ne reste rien à désirer ; il suffit de les reconnaître et de partir en paix. Les grandes œuvres d'art ont été créées par des hommes d'après les lois naturelles vraies. Tout arbitraire, tout artifice disparaît, là est la nécessité, là est Dieu. » Il croyait reconnaître, disait-il, que les grands artistes en

créant ces chefs-d'œuvre, avaient procédé d'après les lois mêmes qui régissent la nature. Ce qui revient à dire que, pour Gœthe, les lois de la nature se prolongeant dans l'âme humaine y acquièrent une force nouvelle ; dans la nature, elles se sont manifestées à travers les minéraux, les plantes, les animaux, mais quand elles passent à travers l'âme humaine, elles deviennent forces de création artistique.

C'est pourquoi Gœthe retrouvait dans ces chefs-d'œuvre la nécessité universelle et écrivait à ses amis : « Toute idée arbitraire, illusoire, s'écroule ici ; là est la nécessité, là est Dieu ! » À ce moment précis, Gœthe comprend que l'art suprême remonte à la source commune d'où provient toute science. Et nous sentons combien le fond de sa pensée s'exprime dans la phrase qu'il dira plus tard : « Le beau est une manifestation des lois secrètes de la nature qui, sans cette révélation, nous seraient demeurées éternellement cachées. » Le langage de l'art exprime ce qui, d'une autre manière, peut être acquis par la connaissance.

Approchons-nous d'un autre artiste qui a tenté, lui aussi, d'assigner une mission à l'art et d'ouvrir à l'humanité un chemin vers les origines de l'existence. Richard Wagner, nous le verrons, dans ses écrits sur la nature de la création artistique, a parlé de la parenté intime du vrai et du beau, de la connaissance et de l'art. Il dit, au sujet de la IX^{ème} Symphonie de Beethoven : « De ces sonorités émane une sorte de révélation sur un autre monde et c'est pourtant si différent de tout ce que nous pourrions saisir par la raison, la logique ! Mais pour que l'art puisse servir à cette révélation, il faut du moins qu'il exerce sur nous une action convaincante et nous traverse d'un sentiment de vérité contre lequel ne puisse prévaloir nulle théorie logique et purement raisonnable. »

Et une autre fois, au sujet de la musique symphonique, Wagner s'exprime ainsi : « Les instruments de cette

musique résonnent comme s'ils étaient les organes des mystères de la création ; car ils révèlent, pour ainsi dire, les sentiments primordiaux de la création, d'après lesquels s'est ordonné le chaos et qui ont travaillé à l'organiser bien avant qu'un cœur humain n'ait existé pour les percevoir en lui. » Ainsi Wagner voit également dans les manifestations de l'art une vérité, une connaissance pleine de mystère, une révélation qui n'est pas éloignée de ce qu'on nomme habituellement la connaissance.

Quand on étudie les grands chefs-d'œuvre de l'humanité avec les idées de la science spirituelle, on pressent grâce à eux l'un des chemins que poursuit l'homme en quête de la vérité. Et celui qui connaît les grandes lois de l'esprit comprend par affinité le langage de l'art. Il n'y a là rien d'exagéré. Il se sent vraiment plus uni à ce qui a inspiré l'esprit de l'artiste qu'à bien des soi-disant révélations spirituelles qu'on accepte aujourd'hui si légèrement.

D'où vient donc que de grands artistes assignent à l'art une telle mission et que ceux qui possèdent la science de l'esprit se sentent ainsi attirés vers les hautes manifestations de l'art ? Rappelons-nous les indications données au cours de toute cette étude et adressons cette question à l'évolution de l'art, au chemin qu'il a parcouru au cours des civilisations. Mais il faudrait remonter bien loin pour l'étudier à ses débuts, et notamment en tant qu'art poétique. Ne recherchons donc celui-ci qu'au temps où des documents matériels peuvent nous guider et contentons-nous de commencer par cette figure à demi légendaire qui se tient au seuil de l'art poétique de l'Occident : Homère. Ses créations sont parvenues jusqu'à nous dans les deux grands chants épiques de « l'Iliade » et de « l'Odyssée ».

Nous sommes tout de suite frappés quand nous ouvrons ces deux poèmes, de voir celui, ou ceux (laissons

aujourd'hui de côté le problème des personnalités) qui l'ont écrit, introduire dès le début un élément impersonnel.

« Chante, ô Muse, la colère d'Achille… », c'est ainsi que commence « l'Iliade », le premier poème homérique, et le second, « l'Odyssée », ne débute pas autrement : « Chante, ô Muse, les hauts faits d'un grand voyageur… » Il est donc clair que l'auteur de ces vers veut indiquer qu'il doit à une puissance supérieure ce qui va sortir de sa bouche ; il évoque non point ce que sa propre âme aurait pu dire, mais ce qui lui a été insufflé par une puissance qui n'est pas pour lui uniquement un symbole, mais une réalité.

Si ces paroles « Chante, ô Muse… » font aujourd'hui peu d'impression, la faute n'en est point à Homère, mais à notre mentalité moderne pour laquelle les réalités qui ont inspiré le poème impersonnel d'Homère ne signifient intérieurement plus rien. Nous ne pourrons comprendre l'élément impersonnel introduit au début de ce premier monument de l'art et l'état d'esprit dont il est le témoignage qu'en recherchant ce qui a précédé l'art poétique occidental, qu'en retournant à sa source.

Nous touchons alors à la question des formes différentes revêtues par la conscience humaine au cours des âges. Lorsque nous avons étudié l'évolution du point de vue de la science spirituelle, nous avons souvent insisté sur le fait que le potentiel de l'âme humaine a changé au cours des siècles et que cette force a eu un commencement ; les âmes des temps passés étaient douées de propriétés très différentes de celles de nos jours. Dans un passé très reculé, sur lequel aucune histoire exotérique, aucune étude, sauf l'investigation spirituelle, ne peuvent nous renseigner, la conscience humaine s'est manifestée tout autrement que de nos jours. L'homme possédait alors, comme un don naturel, le pouvoir d'une clairvoyance primitive ; celle-ci était vague et confuse, il est vrai, comme

celle du rêve, mais elle le mettait en contact direct avec le monde spirituel.

Ce monde était donc pour lui une réalité absolue ; il la percevait tout autour de lui, et s'il n'en est plus de même aujourd'hui, c'est la conséquence d'une descente profonde dans le monde de la matière. Les âmes d'autrefois, cependant, ne percevaient pas le monde spirituel comme peut le faire une clairvoyance moderne consciemment acquise.

Celle-ci se rattache à un point central et lumineux de la vie intérieure, par lequel l'homme se saisit comme un ego, comme un Soi. Dans les temps reculés, ce sentiment du moi qui s'est développé à travers les millénaires, n'existait pas. Ce point central intérieur faisait défaut ; les sens spirituels, par suite, se dirigeaient vers le dehors et faisaient voir à l'homme le monde de l'esprit comme une sorte de rêve réel. Mais cette clairvoyance demeurait une conscience d'images et le moi n'y prenait aucune part.

L'homme a donc perçu, à une époque reculée, ce monde spirituel d'où provient tout son être intérieur. Et les forces qui soutiennent l'existence physique se sont présentées à son âme en de majestueux tableaux, bien qu'analogues à ceux du rêve. Dans ce monde, l'homme primitif a pu contempler ses dieux ; il a perçu leurs actes. Les légendes et les mythes qui nous parlent de ces dieux ne sont nullement le jeu de la fantaisie des différents peuples.

La fantaisie, en réalité, serait de croire, comme on le fait assez généralement aujourd'hui, qu'aux temps passés, l'âme humaine agissait comme de nos jours, sauf qu'elle se laissait davantage aller aux caprices de son imagination et ignorait les lois solides de la raison, ce qui aurait eu pour résultat de créer les dieux des légendes. Or, les événements dont parle la mythologie ont été pour l'homme des temps anciens, des vérités, des réalités. Les mythes, les légendes,

et jusqu'aux traditions et aux contes, sont nés d'une faculté primitive de l'âme humaine.

Lorsque le moi n'agissait pas encore comme il le fait aujourd'hui, l'homme ne possédait encore aucune conscience qui lui permit de se connaître comme un être fermé en soi. Il ne possédait pas son centre en lui-même et ne pouvait donc se concentrer dans son moi, dans les limites personnelles de son âme. Il ne se séparait pas alors de son ambiance, de son entourage, comme il le fit plus tard ; il appartenait complètement à son milieu. L'homme d'aujourd'hui, au contraire, se sent comme un être personnel, bien détaché du monde qui l'entoure.

De même que l'homme d'aujourd'hui sent les forces physiques pénétrer dans son organisme et y entretenir la vie, l'homme primitif voyait, par clairvoyance, les forces de l'esprit le traverser. Un échange intime s'accomplissait entre l'univers et lui et il le sentait. Il pouvait se dire : Quand quelque chose se passe dans mon âme, quand je pense, quand je sens, quand je veux, c'est que je suis traversé par les forces des êtres divins que je vois autour de moi. Et en me pénétrant, ces êtres m'incitent à avoir des pensées, des sentiments, à exprimer les impulsions de ma volonté. Lorsqu'il accomplissait un acte, il savait que les puissances spirituelles avaient déversé en lui leur volonté, leur intention. Il se sentait un instrument au moyen duquel les êtres spirituels s'exprimaient.

Tout ce que nous venons de dire se rapporte à une époque très éloignée, mais qui s'est prolongée à travers de nombreuses phases intermédiaires jusqu'au temps d'Homère. Homère se présente en quelque sorte comme un dernier écho de la conscience primitive de l'humanité. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler certains passages de l' « Iliade » où le poète décrit la lutte formidable des Grecs contre les Troyens.

Quelle conscience les Grecs avaient-ils des origines de cette lutte ? Bien qu'au début de ses chants, Homère néglige de nous l'indiquer, la raison de cette lutte fut tout autre chose qu'un simple antagonisme survenu entre des désirs, des passions, des idées tirant leur origine du moi. Cette lutte ne fut-elle allumée que par les passions de quelques Troyens, ou même de tout le peuple, ou bien par les passions des Grecs ?

Ne prit-elle naissance que dans des forces uniquement issues du moi ? Non. La légende qui nous révèle quels liens rattachent la conscience primitive à la conscience des temps homériques, nous raconte que, pendant une fête, les trois déesses Junon, Minerve et Vénus s'étant disputé le prix de la beauté, il fut décidé qu'un humain s'y connaissant en beauté serait appelé comme arbitre.

On choisit Pâris, le fils du roi des Troyens. Il se prononça pour Vénus et lui jeta la pomme, enjeu du tournoi. À son tour, la déesse lui offrit la plus belle femme du monde, Hélène, l'épouse du roi Ménélas de Sparte. Pâris ne pouvait s'emparer d'Hélène que par le rapt ; et c'est pour se venger de ce rapt que les Grecs s'armèrent contre les Troyens, peuple habitant de l'autre côté de la mer Égée, sur le rivage où la lutte s'engagea.

Pour quelle raison les passions et les luttes humaines que la « Muse » fait chanter à Homère ont-elles donc été allumées ? Ne sont-ce là que des événements qui se passent sur le plan physique, entre les hommes ? La conscience grecque, apprend que, derrière ces actes humains, il faut voir la querelle des déesses.

Pour trouver la cause de ce qui se joue dans le monde physique, les Grecs usaient encore, à cette époque, d'une demi-clairvoyance et ils se disaient que, ne pouvant trouver sur terre la raison initiale de la lutte des hommes entre eux, c'est dans un antagonisme des dieux qu'il fallait la chercher. Et en effet, les grandes figures divines qu'on

pouvait encore voir, à cette époque, prenaient réellement part aux luttes des hommes, les fomentaient, les inspiraient.

Nous voyons, par ce qui précède, comment le premier chef-d'œuvre de l'art poétique est issu de l'ancienne conscience de l'humanité. À notre point de vue moderne, tous les épisodes de l'« Iliade » paraissent décrits de façon purement humaine ; et cependant, ces vers fixent un dernier reflet, un souvenir de ce que les hommes ont vu autrefois. Ce n'est plus, toutefois, qu'un reflet, et c'est à l'époque où vécut Homère qu'il faut fixer le moment de transition entre la conscience clairvoyante primitive et l'état de conscience qui suivit.

Un homme des temps reculés aurait pu dire qu'il « voyait » lutter les dieux dans le monde spirituel. Au temps d'Homère, on ne pouvait déjà plus les voir, mais on en avait encore le souvenir vivant. On se serait senti autrefois traversé par des forces spirituelles qui communiquaient directement leur volonté ; le poète des épopées homériques se sent, lui, inspiré dans son âme par ces forces, et c'est pourquoi il dit : « Voici ce que chante la Muse qui inspire mon âme ! »

L'art d'Homère se rattache donc directement aux mythes des époques précédentes. Grâce à lui, nous voyons agir dans l'âme, en quelque sorte, un élément qui remplace son ancienne clairvoyance. L'accès des mondes spirituels avait été fermé à sa conscience, mais une compensation lui est accordée : celle de l'inspiration poétique telle que nous la voyons chez Homère. Les puissances qui dirigent l'évolution ne retirent à l'homme la clairvoyance que pour lui donner, en échange, une nouvelle force, et cette fois, une force créatrice, capable d'évoquer intérieurement les tableaux contemplés autrefois. Cette compensation donnée aux hommes pour la clairvoyance perdue, c'est l'imagination poétique.

Nous avons vu dans les chapitres précédents que la disparition de l'antique clairvoyance s'est produite, au cours de l'évolution, d'une façon différente pour chaque contrée. En Orient, par exemple, à une époque relativement tardive, les hommes en sont encore doués, alors qu'en Europe, cette faculté n'existe plus qu'exceptionnellement. La raison en est que, chez ces derniers, un sentiment du moi humain s'est fait jour, qui devient le point central de l'âme, alors même que les autres forces intérieures sont encore très rudimentaires.

Et cette apparition du sentiment du moi prend, en Europe, des aspects très divers. Nous le voyons naître aux temps pré-chrétiens, surtout en Italie et en Sicile. Alors que le sentiment d'être « hors de soi » se prolonge encore en Orient, dans ce pays, le sens du moi a remplacé toute faculté clairvoyante. Il gagne de la force à mesure que le monde spirituel se ferme pour l'homme. Et nous pouvons nous représenter combien, à certaines époques de l'antiquité, les âmes des peuples de l'Asie ont pu différer de celles qui peuplaient les contrées de l'Italie et de la Sicile.

En Asie, les mystères de l'univers se dévoilaient encore en un redoublement d'images semblables à un rêve. Dirigeant son regard vers l'extérieur, l'homme voyait se jouer les actions des dieux. Dans ce qu'enseignent les hommes de ce temps, nous pouvons donc voir le récit original pour ainsi dire, des faits spirituels qui constituent le fondement de l'univers. Et quand l'imagination artistique vient remplacer la clairvoyance, ce qui se développe surtout, c'est l'allégorie, l'image, le symbole.

À l'Ouest, par contre, en Italie et en Sicile, du sentiment du moi naît une force dominante : l'enthousiasme. Elle émane de ces âmes, elle ne leur apporte plus la vision spirituelle directe ; elle est comme un pressentiment qui s'élève vers ce qu'on ne peut pas voir. Nous ne trouvons plus là le récit des épopées divines contemplées autrefois.

Mais, de l'enthousiasme de ces âmes, emportées par la ferveur de leur pressentiment, jaillit la première prière, l'hymne. La voie humaine s'élève en hymnes, en chants de louanges, vers les puissances divines qu'elle ne voit pas.

En Grèce, pays de transition, ces deux courants se rencontrent et se confondent ; l'homme y reçoit les impulsions qui viennent des deux côtés : de l'Est la contemplation imagée, de l'Ouest, l'enthousiasme qui monte en hymnes vers le ciel. La fusion de ces deux courants a permis qu'au sein de la culture grecque, l'art homérique du huitième ou neuvième siècle avant J.-C. évolue jusqu'à l'art que nous rencontrons trois ou quatre siècles plus tard chez Eschyle.

Eschyle nous paraît être un esprit sur lequel l'imagination contemplative de l'Orient n'exerce plus toute son influence. Nous trouvons encore chez Homère un reflet de cette antique contemplation qui lui donnait la certitude de la présence des dieux et de leur action directe sur les hommes. Ce reflet s'est tellement affaibli chez Eschyle qu'il ressent une sorte de méfiance à l'égard du monde spirituel et des dieux contemplés autrefois. Les dieux avaient encore leur place dans les poèmes d'Homère.

Il savait encore comment la conscience humaine s'élevait vers les puissances divines spirituelles qui se tenaient derrière les actes accomplis dans le monde physique par les sentiments et les passions de l'homme. C'est pourquoi Homère ne conte pas seulement un combat mais il dit comment les dieux y participent. Apollon et Zeus sont présents là où les passions humaines agissent, leur présence a un sens. Ils sont une réalité que le poète laisse agir tout au long de son chant.

Pourquoi n'en est-il plus de même chez Eschyle ? Parce que le courant venant de l'Ouest, celui du moi humain de l'âme enfermée en elle-même, agit fortement sur lui. Eschyle est le premier à peindre l'homme agissant par son

« moi » et libérant sa conscience de l'influence des dieux. Chez Homère, ce sont les dieux qui sont les instigateurs des actions humaines ; chez Eschyle, c'est l'homme lui-même qui commence à agir. Son théâtre est dramatique, c'est-à-dire qu'il fait de l'homme le point central de l'action. Sous l'influence de la fantaisie imagée de l'Orient était née l'Épopée. Sous l'influence du moi personnel qui commençait à s'affirmer en Occident, allait naître le Drame.

Prenons-en, comme exemple, le personnage d'Oreste. Il s'est chargé l'âme du meurtre de sa mère et affronte les Furies. Certes, nous trouvons encore ici des traces d'Homère, car la transformation ne s'accomplit pas si vite. Eschyle croit encore que les dieux apparaissaient autrefois aux hommes, mais il est sur le point d'abandonner cette croyance. Le dieu Apollon, qui est encore tout-puissant chez Homère, commence bien, en effet, à inciter Oreste au meurtre de sa mère.

Mais par la suite, il perd de son pouvoir. Le moi humain s'éveille et commence à agir à travers Oreste. Ce que le Dieu veut imposer à Oreste est repoussé et il devient évident que l'influence divine décline. Eschyle semble être le poète tout désigné pour écrire l'histoire de « Prométhée », ce héros divin qui représente l'humanité s'affranchissant de l'influence des dieux et se dressant contre eux dans toute sa force de Titan.

Nous voyons donc que ce qui a donné naissance au drame, c'est la rencontre dans l'âme d'Eschyle des deux courants du moi naissant et de l'imagination hantée de réminiscences. Et il est particulièrement intéressant de noter que la tradition vient confirmer ici ce que nous avons pu établir uniquement par la science spirituelle.

Eschyle, dit en effet la tradition, fut accusé d'avoir trahi dans ses drames les secrets des Mystères. Mais le poète put prouver qu'il n'avait jamais été initié aux Mystères

d’Éleusis. Il n’a pas pris son point de départ dans la science secrète des Mystères d’où sont sortis, par exemple, les poèmes d’Homère. Il s’en écarte sensiblement sous certains rapports. On dit pourtant qu’il avait connu des secrets en Sicile.

Or, ce sont ceux qui se rapportent à l’éclosion du moi. Le moi s’exprimait alors à la manière des Orphiques, par l’ancienne forme de l’ode, de l’hymne que l’âme élève vers le ciel qu’elle pressent. Puis l’art fait un pas de plus, grandit, dépasse l’ancienne forme et trouve sa voie vers le moi humain. Car il devait devenir ce qu’il est, un moyen d’expression pour ce moi qui pense, qui lutte, qui veut. Ce retournement sur soi-même d’une vie primitivement adonnée à tout ce qui l’entourait, explique la transition des héros d’Homère aux personnages dramatiques d’Eschyle, – la naissance du drame à côté de l’épopée.

C’est ainsi que l’art perpétue les antiques vérités sous une autre forme. L’imagination artistique les retrouve d’abord, puis sous cette forme, elles gagnent le moi qui s’est trouvé lui-même, la personnalité humaine.

Faisons maintenant un bond prodigieux jusqu’aux treizième et quatorzième siècles de l’ère chrétienne. Nous y rencontrons en plein Moyen Âge, une personnalité qui nous conduit d’une façon satisfaisante vers les régions accessibles au moi humain, lorsque celui-ci, par ses propres efforts, s’élève à la contemplation des mondes spirituels, – nous y rencontrons Dante. Remerciant un jour le traducteur de la « Divine Comédie », Gœthe lui disait : « Quelle reconnaissance ne doit-on pas à celui qui renouvelle pour nous une œuvre, qui met un terme sublime à toute larme, à toute plainte ! »

Quelle est l’étape parcourue lorsqu’on procède d’Eschyle à Dante ? Comment Dante nous peint-il le monde spirituel ? Comment nous guide-t-il à travers les trois régions de l’univers spirituel : l’Enfer, le Purgatoire et le Ciel, c’est-à-

dire à travers les mondes qui se trouvent derrière l'existence physique.

Nous voyons travailler ici, suivant la même direction, l'esprit essentiel de l'évolution humaine. Eschyle évoquait encore les dieux : Jupiter, Mercure, s'opposaient à Prométhée ; ils apparaissaient à Agamemnon. Dante procède tout autrement. Il nous montre comment, par le recueillement profond, par le réveil des forces assoupies de l'âme, par la victoire sur tout ce qui peut empêcher le développement de ces forces, il a pu, « au milieu de la vie », comme il le dit de façon caractéristique, c'est-à-dire à l'âge de trente-cinq ans, tourner ses regards vers le monde spirituel.

Les hommes doués de l'ancienne clairvoyance voyaient autour d'eux vivre leurs dieux dans leur entourage. Eschyle ne les voit plus, mais tient encore compte de leur existence. Le poète Dante descend au fond de l'âme et reste entièrement dans les limites de sa personnalité ; c'est là qu'il approfondit les mystères et que, par son développement personnel, il pénètre dans ces mondes spirituels qu'il décrit si majestueusement dans sa « Divine Comédie ». L'âme de Dante est seule avec elle-même.

Aucune révélation extérieure ne la touche. On ne pourrait se figurer l'œuvre de Dante issue d'un même état d'esprit que celles d'Homère et d'Eschyle. Il n'emprunte pas à la tradition la figure des dieux perçus autrefois. Il se fonde sur la personnalité humaine, sur ses forces, telles qu'au Moyen Âge on pouvait les développer. Il est un exemple admirable de ce fait que l'homme peut et doit dissiper les nuages qui lui ont dérobé la clairvoyance.

Le monde spirituel, où les Grecs savaient trouver des êtres réels, ne se révèle plus à Dante qu'en images intérieures, et il nous dépeint en tableaux saisissants ce qui se passe dans son âme. C'est là qu'il voit comment les forces inférieures de l'âme de sensation, de l'âme de

raison, de l'âme de conscience, si elles ne sont vaincues, étouffent le moi et empêchent son ascension vers des états supérieurs. Nous lisons dans Platon, déjà, que les forces inférieures doivent être dominées pour que naissent les forces supérieures : la sagesse dans l'âme de conscience, le courage dans l'âme d'intelligence, la tempérance, épanouissement suprême de l'âme de sensation.

Lorsque le moi est soutenu par ces trois forces, il arrive, de degré en degré, à des expériences supérieures où le monde spirituel se révèle à lui ; mais il faut d'abord que les forces opposées à la tempérance, au courage intérieur, à la sagesse, soient vaincues. L'intempérance, la gloutonnerie, est présentée par Dante sous la forme d'une louve ; celle-ci est l'image des forces inférieures qu'il faut surmonter dans l'âme de sensation.

Le lion représente celles qu'il faut vaincre dans l'âme de raison ou d'entendement et symbolise toute force agressive, tout vain esprit de combativité, qui est l'opposé du vrai courage intérieur. La sagesse qui n'a pas pour but la vie supérieure, mais qui se contente des habiletés et des subtilités de ce monde, se présente sous la forme d'un lynx. Les « yeux de lynx » se tournent vers le monde des sens, tandis que les yeux de la sagesse nous feront pénétrer dans les régions supérieures. Dante, après avoir montré comment il s'est défendu contre ces forces, décrit son entrée dans les mondes spirituels cachés derrière le monde des sens.

Nous voyons en Dante un homme en pleine possession de soi et qui a su se forger les pouvoirs qui l'ont conduit dans ces mondes. Il décrit des expériences intérieures de l'âme. Avec lui, l'art poétique fait un grand pas ; il pénètre dans le domaine intérieur, il entre dans un rapport direct avec le moi. Si les héros d'Homère étaient enveloppés dans le réseau des volontés divines, le poète se sentait, lui aussi, pris dans les mêmes filets, lorsqu'il disait : « Chante, ô ma

Muse… » Dante, au contraire, est un être seul avec son âme. L'imagination tire de moins en moins son inspiration d'une source extérieure à l'âme.

Un exemple montrera que l'intention de l'artiste n'est pas seule en cause dans la création, mais encore les forces profondes qui prennent racine dans son âme :

Le poète Klopstock avait conçu l'idée d'un poème sacré : « Le Messie ». Profondément religieux de nature, il voulait être consciemment, pour notre époque, ce qu'Homère avait été pour la sienne. Il cherchait à renouveler la forme épique, tout en restant fidèle à lui-même. Il ne pouvait donc pas dire : « Chante, ô ma Muse ! » Mais il dit : « Chante, ô mon âme immortelle, la rédemption de l'homme pécheur ! » Nous voyons, par un exemple comme celui-ci, de quelle manière la création artistique évolue au cours des siècles.

Faisons de nouveau un pas de géant et passons de Dante à ce grand poète des seizième et dix-septième siècles, à Shakespeare. Il nous fait réaliser un progrès remarquable. Le mot « progrès » est employé ici dans le sens de « progression ». Il ne s'agit pas de critique, mais de faits ; l'essentiel n'est pas d'accorder plus de valeur à un poète qu'à un autre, mais de constater la progression nécessaire à l'évolution et conforme à ses lois.

En procédant de Dante à Shakespeare, nous voyons l'évolution de l'art poétique franchir un tournant important. Qu'est-ce qui nous frappe dans la personne de Dante ? C'est qu'il est seul avec les expériences qu'il a du monde spirituel. Il décrit les scènes qu'il voit se dérouler ; mais c'est en son âme qu'il les voit. Peut-on se représenter que s'il avait dépeint plusieurs fois ses visions, il l'aurait toujours fait de la même manière ?

N'a-t-on pas plutôt le sentiment, quand un poète comme Dante décrit de telles scènes, que le monde qu'il évoque ne pourrait être saisi dans une seconde vision absolument

semblable à la première ? C’est un monde à lui, un monde spirituel avec lequel il s’est identifié pendant un certain temps. Il se meut dans l’élément de la personnalité humaine avec tant d’acuité qu’il pénètre entièrement cet élément ; il l’explore et le vit sous tous ses aspects.

Quant à Shakespeare, il crée une multitude de personnages, Othello, le roi Lear, Hamlet, Cordélia, Desdémone… Derrière ces personnages, rien d’immédiatement spirituel, aucune trace des dieux. Ils vivent dans un monde physique et ont des caractères, des impulsions purement humaines. Ce qu’on trouve en eux provient directement de leur âme individuelle qui parle à travers leurs pensées, leurs sentiments, leurs volontés. Shakespeare décrit des individualités humaines. Le fait-il en se confondant lui-même avec chaque personnage comme Dante qui se plonge tout entier dans l’étude de sa personnalité ?

Non. Il entre en chacun d’eux ; il fait abnégation de lui-même pour laisser parler Hamlet ou le roi Lear ; il n’est jamais tenté de dire quelles sont ses idées à lui. L’Homme Shakespeare disparaît pour vivre dans les êtres de sa création. Dante décrit tout ce que peut ressentir une personnalité, mais ce ne sont jamais les expériences que d’une seule personnalité, alors que Shakespeare nous fait vivre les impulsions les plus diverses qui peuvent jaillir des forces intérieures du moi.

Dante part de sa personnalité humaine pour passer de là directement dans le monde spirituel. Shakespeare fait un pas de plus, car il sort de sa propre personnalité pour se glisser dans celles de ses personnages et y plonger totalement. C’est ainsi qu’il crée un si grand nombre d’individualités, qui vivent bien extérieurement, mais que nous voyons pourtant agir en accord parfait avec le noyau de leur être propre.

Nous voyons donc encore une fois comment l'évolution de l'art progresse. Après avoir tiré son origine de la conscience clairvoyante des anciens temps, des temps où le sens du moi n'existait pas, cet art aboutit avec Dante à servir d'expression à la personnalité humaine, au moi devenu un monde en soi pour soi.

Avec Shakespeare, le monde en soi s'ouvre et les moi des autres deviennent le monde. Mais pour que cette nouvelle étape ait pu être franchie, il a fallu que l'art descende, pour ainsi dire, des hauteurs spirituelles de son origine jusqu'aux réalités physiques de l'existence humaine. C'est de ce point de vue qu'il est particulièrement intéressant de comparer l'une à l'autre les deux grandes figures de Dante et de Shakespeare.

Certains critiques ont traité Dante de « poète-professeur ». Mais celui qui le comprend et ressent toute la richesse de son œuvre, se rend compte que ce qui fait précisément la grandeur de Dante, c'est que toute la philosophie, la sagesse du Moyen Âge, parlent à travers lui. Toute cette sagesse fut nécessaire au développement d'une âme capable de créer ce que Dante a créé. Elle renaît comme un monde en soi dans l'âme élargie de Dante. C'est pourquoi cette œuvre, tout en étant compréhensible à tous, ne peut produire son plein effet que sur ceux qui habitent les hauteurs de la vie spirituelle du Moyen Âge. Là seulement, on peut saisir la profondeur et la subtilité de l'œuvre de Dante.

Certes, Dante a tenté de faire descendre le spirituel dans les régions inférieures, et il l'a fait notamment en écrivant ses poèmes dans la langue de son pays, non pas en latin comme ses prédécesseurs. Il s'élève jusqu'aux plus hautes cimes de la vie spirituelle, mais il redescend dans le monde physique jusque dans les particularités d'une langue populaire.

Shakespeare a dû descendre davantage encore. De nos jours, on se livre à des hypothèses fantaisistes à son sujet et au sujet des personnages qu'il a créés. Pour comprendre cette descente de la poésie dans la vie de tous les jours, il faut tenir compte de ce que ses pièces furent jouées sur un modeste théâtre d'un faubourg de Londres, où jouaient des acteurs qu'on ne tiendrait certainement pas aujourd'hui pour de bien grands artistes à l'exception de Shakespeare lui-même, car il y jouait.

Et qui fréquentait ce petit théâtre ? Ceux que la bonne société de Londres tenait en mépris. À l'époque où Shakespeare présentait ses drames, on trouvait de meilleur ton d'assister à des combats de coqs ou à des spectacles du même genre, plutôt que de fréquenter un théâtre où les spectateurs buvaient et mangeaient dans la salle et ne se gênaient pas pour jeter sur la scène les coquilles des œufs qu'ils venaient de manger, lorsque ce qui s'y disait ou s'y jouait ne leur plaisait pas ; un théâtre où les spectateurs pouvaient s'asseoir non seulement dans la salle mais sur la scène même où jouaient les acteurs.

Ce fut là, devant un public composé des classes les plus basses de la population de Londres, que furent tout d'abord représentées les œuvres de Shakespeare, ces œuvres qu'on place aisément, de nos jours, au sommet de la littérature. C'est tout au plus si quelques fils de famille non mariés se permettaient de fréquenter ces endroits douteux et s'aventuraient incognito dans le théâtre où l'on jouait du Shakespeare. Mais les personnes « respectables » n'auraient pas trouvé cela convenable.

C'est ainsi que l'art poétique s'est frayé un chemin par lequel il a pu pénétrer jusqu'aux sentiments issus, pour ainsi dire, des impulsions les plus naïves du peuple. Car rien de ce qui touchait l'humanité n'est resté étranger au génie qui a inspiré les drames de Shakespeare. Jusque dans les détails extérieurs, l'art a débordé les sentiments d'une

petite élite pour gagner l'universel humain, le vaste courant d'humanité qui sous-tend toutes les existences quotidiennes. Et si l'on ne se contente pas de vues artificielles, on sait qu'il fallait que l'inspiration spirituelle descendit ainsi des cimes pour animer une création aussi vivante et individuelle que celle des personnages de Shakespeare.

Rattachons maintenant à ce qui précède la figure du « Faust », cette œuvre d'une époque encore bien plus proche de la nôtre. Gœthe a travaillé soixante ans à la création de cette œuvre, dépositaire de ses plus hautes aspirations qui révèle autant ce qu'il a pu atteindre que ce qui lui a manqué. Il a enfoui en elle aussi bien les expériences de sa vie intérieure que celles de ses rapports avec l'univers, ainsi que la somme des connaissances qu'il a pu lentement édifier en réponse aux problèmes qui se posaient à lui. Que nous apporte donc, du point de vue de l'art poétique, cette figure de Faust ?

Nous avons vu que les descriptions de Dante émanent d'une personnalité vivant ses propres visions. Il n'en est plus de même chez Gœthe lorsqu'il écrit son « Faust ». Il ne cherche pas à faire savoir comme Dante au début de la « Divine Comédie », qu'il a eu une révélation à un moment solennel de sa vie. Mais il prouve, à chaque page du « Faust », que ce qui s'y passe est œuvre de sa création. Et tandis que Dante a dû ressentir ses visions exactement comme il les dépeint, Gœthe transpose de façon objective tout ce qu'il a ressenti individuellement en créant le personnage de Faust.

Certes, il a vécu lui-même ce qu'il décrit, mais l'histoire de Faust n'est pourtant pas le récit de la vie de Gœthe ; à aucun moment, il n'y eut similitude entre les deux. Gœthe recrée, en toute liberté poétique, ce qu'il a vécu dans son âme. On peut identifier Dante avec la « Divine Comédie », mais non pas Gœthe avec « Faust ». D'autre part, si Faust

est bien un personnage en soi, il serait difficile de se représenter qu'à côté d'une figure de ce genre on ait pu en créer d'autres exemplaires, en aussi grand nombre que Shakespeare a composé de personnages.

Le moi que Gœthe a dépeint dans son Faust ne peut être décrit si totalement qu'une seule fois. Shakespeare a pu créer plusieurs figures individuelles et faire vivre un roi Lear, un Othello, à côté de son Hamlet. On pourrait dire, évidemment, que Gœthe a écrit aussi « Le Tasse », « Iphigénie », mais la différence entre ces œuvres est visible. Si Faust n'est pas Gœthe, Faust est, au fond, chacun de nous. Il n'est pas le récit d'expériences individuelles et se détache complètement de la personnalité de son auteur. Ce n'est vraiment point le résultat de la vision particulière d'un être, mais une figure qui vit en quelque sorte dans chaque homme. Telle est la nouvelle étape que l'art poétique franchit avec Gœthe.

Les créations de Shakespeare étaient individualisées au point que la personnalité de leur auteur disparaissait, s'effaçait devant elles. Gœthe crée lui aussi une figure bien individuelle, mais celle-ci n'est pas la figure d'un seul individu. Elle n'est individualisée que par rapport à chacun de nous. Shakespeare a atteint le noyau de personnalités comme Lear, Othello, Hamlet, Cordélia, etc. Gœthe, lui, descend dans ce qui en tout homme est l'essence même de son humanité et présente en Faust une création qui domine son auteur lui-même comme une réalité indépendante de lui, objective.

C'est ainsi que chez Gœthe, le moi, se dégageant de lui-même, plonge dans la vie intérieure de toutes les âmes humaines, non plus seulement pour en chercher la nuance individuelle, mais cette fois, pour y trouver le type qui leur est commun. Or, le moi ne peut sortir de lui et comprendre les autres que lorsque des forces intérieures s'éveillent en lui-même et retrouvent le spirituel dans les autres. Il est

donc tout naturel que Gœthe ait été amené, par le progrès de la création artistique, à décrire non seulement les faits et gestes extérieurs des hommes, mais l'essence spirituelle que chaque homme peut ressentir et qu'il peut découvrir en lui lorsqu'il ouvre son propre moi au monde spirituel.

Venue de ce monde spirituel, la poésie s'était intériorisée dans le moi humain, et chez Dante, elle en avait saisi les ultimes profondeurs. Avec Gœthe, le moi s'élevant de ces profondeurs s'acclimate dans le monde spirituel. L'« Iliade » et « l'Odyssée » avaient recueilli le reflet des visions antiques de l'humanité ; dans le « Faust », le monde spirituel monte des profondeurs de la conscience pour devenir visible.

La scène finale de « Faust », d'une si puissante spiritualité, marque le moment où l'homme, par le travail intérieur accompli sur lui-même, a conquis les forces lui permettant de refaire l'ascension du monde spirituel. Les chœurs de cette scène sont comme une réplique à un niveau plus élevé, des chœurs antiques. Des impérissables réalités spirituelles a retenti jadis ce dont l'imagination créatrice, donnée à l'homme pour compenser la clairvoyance perdue, a pu créer l'écho périssable. Avec Gœthe, c'est du périssable à l'impérissable que l'élève la poésie par les mots du chœur final : « Tout ce qui passe n'est que symbole. »

Nous venons de voir la conscience artistique avancer à larges pas de poète en poète. À mesure que nous descendons des origines de la connaissance spirituelle où l'art a pris sa source, à mesure que le monde sensible fascine l'homme et que son moi se développe, la clairvoyance se retire. L'homme doit suivre cette marche universelle qui le conduit vers le monde du moi.

Mais s'il n'entrait dans le domaine sensible qu'avec ce qu'une science extérieure peut lui donner, il ne saurait de celui-ci que ce qu'une sèche raison lui apprend. Le premier

don qu'il reçoit pour contrebalancer la clairvoyance perdue, c'est l'imagination créatrice. Celle-ci descend la même voie que l'humanité, mais jamais le fil ne peut se rompre entre l'homme et le monde spirituel, même lorsque l'art s'individualise avec chaque moi. Et l'homme se sert de cette force créatrice pour recréer par elle le monde de l'esprit.

Le « Faust » de Gœthe est le point de départ d'une époque où l'humanité peut remonter vers les sphères originelles de l'art. C'est ainsi que l'art a la mission de renouer les fils qui vont de la spiritualité du passé à celle de l'avenir, dans une époque intermédiaire où les hommes ne peuvent s'élever vers l'esprit que par un intense travail.

Et l'art, actuellement, a rempli sa mission jusqu'au point où, comme dans la fin de « Faust », le ciel s'ouvre à l'imagination créatrice. On peut déjà pressentir que le temps est venu pour l'humanité de réacquérir la connaissance des mondes spirituels, et cette fois par ses propres forces. C'est en donnant à l'homme le pressentiment de l'esprit, que l'art a préparé cette science spirituelle qui rend à l'homme, en pleine clarté, en pleine conscience, le monde qu'il a perdu, ce monde d'où l'art procède et avec lequel l'art confluera dans l'avenir.

Nous voyons que le sentiment des artistes qui croient avoir mission de donner à travers leurs œuvres une révélation des mondes supérieurs est juste, surtout aux époques où cette révélation ne se fait plus directement. C'est pourquoi Gœthe avait si grandement raison de dire, en contemplant les œuvres des Maîtres : « Là se trouve la nécessité, là est Dieu. »

Elles révèlent bien, en effet, les nécessités secrètes de la nature qui, sans l'art, ne seraient point trouvées. Et Wagner ne se trompait pas, lui non plus, en affirmant que dans la IX^{ème} Symphonie, il entendait les accents d'un autre monde, d'un monde inaccessible au seul raisonnement. Car

les vrais artistes ont conscience de leur mission. Ils savent qu'il leur revient de transmettre d'âge en âge ce qui est à la base de l'humain : l'esprit. « La noblesse de l'humanité est entre vos mains », a dit un poète ; nous acceptons ces paroles dans toute leur profondeur.

Nous l'avons vu, le chœur mystique du Faust prononçait ces paroles décisives : « Tout ce qui périt n'est que symbole. » Les recherches de la science spirituelle permettent d'ajouter : « La mission de l'art c'est de faire vivre dans le symbole du périssable, le message de l'Éternel, de l'impérissable !… Oui, c'est là sa mission ! »

TABLE DES MATIÈRES

Introduction par le Docteur Joachim Berron.

I. — Mission de la Science Spirituelle. *

II. — Mission de la Colère. **

III. — Mission de la Vérité. **

IV. — Mission de la Dévotion. **

V. — Le Caractère.

VI. — Ascèse et maladie.

VII. — Nature de l’égoïsme.

VIII. — Bouddha et le Christ.

IX. — Quelques indications au sujet de la lune.

X. — Rire et pleurer.

XI. — Qu’est-ce que la Mystique ?

XII. — Nature de la prière.

XIII. — L’homme positif et l’homme négatif.

XIV. — La conscience morale.

XV. — Mission de l’Art. ***

** Les chapitres de l’ouvrage correspondent à quinze conférences prononcées à la Maison des Architectes de Berlin du 14 octobre 1909 au 12 mai 1910.*
*** Les chapitres II, III, IV ont paru dans la revue « Triades » année 1967 n° 2, 3, 4.*
**** Le chapitre n°XV a paru dans la revue « La science spirituelle » 8e année (1928-1929).*

{1} R. St. : « Epistémologie de la pensée Gœthéenne » 1re partie de « Mystique et Esprit Moderne ». (Fischbacher-Paris.)
{2} En allemand : Verstand-oder Gemütseele : c'est-à-dire cette activité de l'âme qui raisonne sur les impressions qui affectent les sens. Elle apporte de l'ordre et de la raison (Verstand) dans les impressions encore émotionnelles l'autre face en est le sentiment pénétré de pensée le « Gemüt » allemand.
{3} Traduction Gérard de Nerval. Faust, sc. avec Wagner.
{4} Éditions « Triades », Paris.
{5} Éditions Triades.
{6} Sans même rappeler ce qu'était l'ascèse médiévale, Dom Bernard Besret, prieur destitué de l'abbaye de Boquem, relate dans son interview à « L'Express » (22-12-1969) : « On ne s'imagine plus ce que c'était que la vie des Trappes au début du siècle, tant elles ont évolué depuis. On estimait qu'y mourir au bout de deux ou trois ans était le comble de la vertu... Les moines se levaient à 2 h. du matin, vivaient dans des dortoirs communs, en salles de travail communes — ; jamais un instant de vie intime sinon dans le silence de la méditation... Peu de travail intellectuel, c'était un danger. S'abrutir dans le travail manuel, et puis la prière, le rabâchage de psaumes en latin auxquels ils ne comprenaient rien. Les journaux étaient interdits... dégradation d'un mouvement de vie en forme sclérosée et jusqu'à un certain point mutilante ». C'est contre ces formes sclérosées que Dom Bernard et son maître et prédécesseur à Boquem ont commencé à réagir de toutes leurs forces. « Le Père Alexis... liait l'action à la pensée... » C'est un exemple moderne de réaction consciente devant une situation qui n'a plus de sens à notre époque. Au moment de mettre sous presse nous apprenons que Dom Bernard a été réintégré dans ses fonctions. (n. d. t.)
{7} « Ce qui est spécifique dans les traditions monastiques ce sont les valeurs d'ascèse et de prière. Prenons l'ascèse : je suis persuadé que le monde

d'aujourd'hui est affamé d'ascèse, mais comme nous n'avons pas de maître qui nous enseigne à vivre, nous courons à la recherche d'ersatz. Or dans la vie monastique, on a sacralisé l'ascèse, on l'a magifiée en faisant croire qu'elle allait modifier automatiquement les rapports avec Dieu : je jeûne donc je dois être plus proche de Dieu. Alors que l'ascèse est la prise en main consciente par moi-même de mon hominisation, ce sont des règles qui me permettent d'être présent à moi-même, d'être plus homme, de ne pas être un tube digestif ambulant ou une somnolence... Pour jouir de la vie il faut une ascèse extraordinaire. Celui qui n'a jamais jeûné dans sa vie ne sait pas ce qu'est la fête d'un repas... Il est facile de pratiquer l'ascèse en s'enfermant mais çà n'aide personne. Alors que la grande tradition du monachisme a toujours été de témoigner aux yeux de tous des possibilités de libération humaine par l'ascèse. En sachant très bien que cette libération n'existe plus si on idolâtre l'ascèse, le moine est un homme libre intérieurement qui libère les autres » Dom Bernard Besret (34 ans) (n. d. t.).

{8} Dom Bernard : « Le jeûne c'est juste l'inverse de la faim. On arrive au dépassement de soi-même... »

{9} Voir « Mystique et Esprit moderne », R. Steiner, Fischbacher, Paris.

{10} Tout ce passage de W. Meister : « Les Années de voyage », qui se rapporte à la pédagogie, est souvenir écho et continuation chez Gœthe des idées pédagogiques de Jan Amos Comenius (1592-1670). Comenius écrivit le premier livre pour enfants composé de façon vivante, où il présentait les règnes minéral, végétal, animal, de façon imagée, avec leurs particularités, et où il racontait merveilleusement : l'homme. Ce livre fut longtemps le seul et unique livre pour enfants. Gœthe et Herder ont connu dans leur jeunesse cet extraordinaire « Orbis Pictu ». La pédagogie steinerienne, appliquée dans les écoles Waldorf qui existent partout dans le monde (voir le chap. sur les écoles dans « Rudolf Steiner » de Jean Hernieben, pages 138 à 145, Fischbacher, Paris) est une élaboration plus profonde, plus moderne, basée sur la connaissance de la triplicité humaine : pensée-sentiment-volonté, de ces premières intuitions de Gœthe et avant lui de Comenius (n. d. t.).

{11} Il faut aussi penser à la parole de Jean dans le désert : « Changez de chemin, préparez les voies (nouvelles) du Seigneur » (n. d. t.).

{12} Fechner écrivit une thèse sur l'iode et son utilisation thérapeutique. Il affirmait qu'une énorme quantité d'iode existait sur la lune et qu'il fallait employer les rayons lunaires pour guérir un grand nombre de maladies. Il fonda une esthétique basée sur les sciences naturelles et une psycho-physique. C'était un excellent physicien (n. d. t.).

{13} Éditions Triades.

{14} Voir : R. Steiner « Mystique et Esprit moderne » (Fischbacher-Paris).

{15} Dans le sens d'inconscients non éclairés par la lumière de la connaissance.

{16} La langue allemande emploie deux mots différents pour exprimer tout le contenu de : conscience. Le premier « das Bewusstsein » littéralement : être conscient — appartient à l'homme moderne. Il se réfère à l'élément psychique appelé « âme de conscience » dernière née des acquisitions du Moi et dont il a été parlé dans le chapitre précédent sur « Le caractère ». Cet élément dont un aspect est la connaissance, est particulièrement présent dans l'intérêt universel

altruiste, dans les grands idéaux moraux, sociaux, artistiques en relation avec la dignité de l'homme. La 2e expression : « das Gewissen » littéralement : gewiss assuré, certes, certain, sûr — Wissen : savoir, est, sous sa forme actuelle, d'acquisition récente également ainsi que le montre R. S. dans les pages suivantes. Cette conscience est plus intime, plus secrète, elle dépend d'une certaine intuition du Bien et du Mal — elle passe par les degrés suivants — esprit de vengeance, règlement de compte, remords, conscience de la faute ou du péché — et se fait enfin entendre sous l'aspect de « voix de la conscience » et R. S. en décrit l'aspect mystique que lui confère la présence du Dieu en l'homme. C'est la conscience morale. (n. d. t.)

{17} La citation emploie les deux expressions allemandes dans le sens indiqué plus haut (1) : « Das künstlerische Bewusstsein bekam ein ästhetisches Gewissen ». Autre traduction : la conscience artistique se doubla d'une conscience morale esthétique. (n. d. t.)

{18} J.-J. Rousseau.

{19} Mystique et Esprit moderne, R. Steiner, Fischbacher, Paris.

{20} Madame Lou Andreas Salomé, que Nietzsche aima, dans son livre : « Fr. Nietzsche in seinen Werken » a parlé de l'amitié qui lia durant 6 années Paul Rée et Nietzsche à l'époque des « amis de Sorrente » (1870-1877). Elle a également publié des extraits (les seuls connus, dit-on), des lettres de Nietzsche à P. Rée. Pour tout ce qui concerne la « conscience morale » chez Paul Rée, voir son livre : « Ursprung der moralische Empfindung », pages 7 à 53, puis 100 à 150 ; également les chapitres sur égoïsme, altruisme, remords, libre arbitre... (n. d. t.).

{21} Cet instinct fut pour ainsi dire codifié dans l'ancien testament. On l'appela « La loi du Talion » — et plus tard, l'expression populaire vulgarisa le terme sous l'expression « œil pour œil, dent pour dent ».

{22} Une autre expression de cet instinct de vengeance fut « la voix du sang », expression courante « le sang crie vengeance », voir Shakespeare, et dans les pays méditerranéens toutes les formes de « vendetta », il s'agit ici de la « conscience du sang » comme dans l'antiquité (n. d. t.).

{23} Cf. chapitre XI : Qu'est-ce que la mystique ?

{24} Jean-Paul Sartre lui aussi a écrit ce drame. Mais « les Erynnies » touchées par la matérialisation et le réalisme du XXe siècle deviennent « les mouches » (n. d. t.).

{25} Conscience, connaissance, Bewusstsein.

{26} Conscience morale, Gewissen.